بحـــوث فـــي الفلسفـــة

بين ابن سينا وافلاطون وتاريخ الفلسفة الغربية

د . ديـزيـره سقّــال



دار الفكر اللبناني

بحــوث
فــي
الفلسفــة

بين ابن سينا وافلاطون وتاريخ الفلسفة الغربية

د . ديزيره سقـــال

دكتوراه دولة في اللغة العربية وآدابها

بحــوث
فــي
الفلسفــة
بين ابن سينا وافلاطون وتاريخ الفلسـفة الغرب

دار الفكر اللبناني

بيروت

بحوث في الفلسفة

بين ابن سينا وافلاطون وتاريخ الفلسفة الغربية

د . ديزيره سقّال

دكتوراه دولة في اللغة العربية وآدابها

دار الفكر اللبناني

بيروت

دار الفكر اللبناني
للطباعة والنشر
كورنيش بشارة الخوري - بيروت - لبنان
هاتف: ٦٣٠٩٠٦ - ٦٣١٠٠٢ - ٦٣٠٧٥٧
ص.ب: ٤٦٩٩ أو ١٤/٥٤٩٠

الطبعة الأولى ١٩٩٣

للمؤلـف

- **في الشعر :**

- رؤيا لتاريخ أبي عبد الله ، الدار الصحفية العربية للأبحاث والنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ .
- كتاب الشاهد ويليه كتاب ملوك الطوائف ، منشورات ميريم ، ١٩٨٩ .
- كتاب إسماعيل ويليه كتاب بابل ، منشورات ميريم ، ١٩٩١ .
- كتاب العاشق ، منشورات ميريم ، ١٩٩١ .

- **في النقد والدراسة :**

- بحوث إسلامية ، منشورات ميريم ، ١٩٨٩ .
- الصرف وعلم الأصوات ، منشورات ميريم ، ١٩٨٩ .
- حركة الحداثة طروحها وإنجازاتها ، منشورات ميريم ، ١٩٩١ .
- الأرض الخراب والشعر العربي الحديث ، منشورات ميريم ، ١٩٩٢ .
- الكتابة والخلق الفني ، دار الفكر اللبناني ، ١٩٩٣ .
- من الصورة إلى الفضاء الشعري ، دار الفكر اللبناني ، ١٩٩٣ .

- في الكتب المدرسية المشتركة :

- الوافي في القواعد ، دار الفكر اللبناني ، ١٩٩٢ .

- قيد الطبع :

- جورج شحادة حجر الفرح وفضاء الشعر (القصائد) .

الفهـرس

البحث الأول :

ابن سينا الفيلسوف

تمهيـد

ابن سينا ركن من أركان الفلسفة العربية ، وأحد مصادرها الرئيسة عبر تاريخها . ولج أغوار النفس ، واستنبط حقائق مهمة ، اعتمدها الطب حتى النهضة الأوروبية . أفاد الغرب والشرق من مخزون معارفه الكثيرة ، وتحولت النفس معه إلى عالم واسع ، أضاءه لنا بعد غموض . فمَن هو هذا الفيلسوف وما هي أركان فلسفته ؟

حسين عبد الله بن سينا الشيخ الرئيس ، وُلد عام ٩٨٠ م في إحدى قرى بخارى (أفشنة) بفارس . درس القرآن والأدب ، واطلع على الفلسفة فأعجبته وانكبّ على قراءتها ، كما اهتم بالمنطق الأرسطي وهندسة أقليدس . ويذكر ابن سينا أن كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو ، أي الميتافيزيقا ، أعياه كثيراً ؛ أفاد إفادة جمّة من دراساته في مكتبة نوح بن منصور سلطان بخارى . تتلمذ على يده أبو عبيدة الجوزجاني . عالج كثيراً من الأمراء والحكام حتى وفاته . ويروى أن ابن سينا عالج أمير همذان شمس الدولة ، وعندما تولى ابنه اتهمه بمراسلة عدوه أمير أصفهان علاء الدولة ، فسجنه أربعة أشهر ، ثم فر من سجنه . توفي سنة ١٠٣٨ م . وله من العمر ثمانٍ وخمسون سنة . عاصر الفردوسي الشاعر الفارسي ، والبيروني ، وابن مسكويه ، والباقلاني ، والمعري وغيرهم .

له طائفة من كتب الطب (كتاب الفولنج ـ كتاب القانون ، وهو أهم

كتبه) . ومن كتب الفلسفة (الشفاء ، وهو أهم كتبه الفلسفية ؛ والنجاة ، وهو ملخص للكتاب الأول) وله رسائل متعددة (رسالة النفس ، رسالة العشق ، حي بن يقظان ، رسالة القضاء والقدر ، أسباب حدوث الحروف. . .) .

أما فلسفة ابن سينا فتنقسم إلى :

١ ـ **نظرية** : وتتضمن الطبيعيات والإلّهيات والرياضيات .
٢ ـ **وعملية** : وتتضمن السياسة والأخلاق وتدبير المنزل .
٣ ـ **ومنطق** : وهو علمٌ آلةٍ يعتبره ابن سينا أساساً لكل العلوم والمسائل الفكرية . وجميع ما أورده في منطقه سبقه إليه أرسطو في كتابه (أورغانون) .

١ ـ فلسفة ابن سينا في الإلهيات

أ ـ نظرية العلم الإلّهي (العلم الكلي)

١ ـ الوجود الواجب والوجود الممكن :

عرّف ابن سينا العلم الكلي في كتاب «النجاة» بأنه «يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم ، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية»[١] .

لفهم هذا القسم من فلسفة ابن سينا ، لا بد لنا من أن نبدأ بتعريف ما المقصود بمفهوم الوجود . يقول الشيخ الرئيس في هذا الصدد : «اعلم أنه قد يغلب على الأوهام أن الموجود هو المحسوس إحساساً ظاهراً أو باطناً كالموهوم أو المتخيل ، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرضُ وجوده محال»[٢] . على أن هذا ليس الوجود الحقيقي ، ففيلسوفنا يستطرد قائلاً : «وأنت قد لا يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء»[٣] .

نفهم من هذا القول أن الوجود نوعان : فإما أنه ماهية مجردة (كالمفهوم بحد ذاته) ، وإما أنه وجود حاصل (كصورة هذا المفهوم ، وقد أشير إليها

---

(١) ابن سينا ، النجاة ، ط ٢ ، مصر ١٩٣٨ (مقالة أولى) .
(٢) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، القاهرة ١٩٤٧ ، ١٧/٣ .
(٣) الموضع نفسه .

بعينها) . أما الماهية المجردة فكالدائرة على أنها مجرد مفهوم ، وأما الوجود الحاصل فكالدائرة التي يُشار إليها .

هذه النظرية اعتمدت تقسيم الفارابي للوجود ، معمقة إياه ، فكل موجود إن نحن نظرنا إليه باعتبار ذاته ، وجدناه إما ممكن الوجود ، وإما واجب الوجود[(١)] . وقد اعتمد أرسطو هذه النظرية إذ عالج مفهومي الوجود بالقوة (الإمكان) ، والوجود بالفعل (الفعل) . من هنا يقسم ابن سينا الوجود إلى قسمين رئيسين :

١ ـ الواجب الوجود :

ويعرفه بقوله : «إن الواجب الوجود (هو) الذي متى فُرِضَ غيرَ موجودٍ عَرَضَ منه محالٌ»[(٢)] .

٢ ـ الممكن الوجود :

ويعرفه بقوله : « . . . إن الممكنَ الوجود هو الذي متى فُرِضَ غيرَ موجودٍ أو موجوداً لم يَعْرِض منه محال»[(٣)] .

من هنا ، فإن «الواجب الوجود هو الضروريُّ الوجود ، والممكنَ الوجود هو الذي لا ضرورةَ فيه بوجه»[(٤)] .

نستخلص من هذا القول أن الواجب الوجود هو الذي يقتضي بطبيعته أن يكون موجوداً ، وإلّا حصلت استحالة لكونه علة لوجود الأشياء ، والممكن الوجود هو ما كان يحمل قابلية للحدوث يحتاج إلى علة تنقله إلى طور الوجود .

---

(١) المصدر نفسه ، ٣٧/٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ٣٠/٣ .
(٣) الموضع نفسه .
(٤) الموضع نفسه .

وينتقل ابن سينا بعد هذا التعريف مستخلصاً أن فكرة الوجود المبنيّة على هذين العاملين تتشعب منها ثلاثة أنساق :

١ ـ الواجب الوجود بذاته :

وهو الله ، العلة الأولى ، والوجود الذي يخلو خلواً تاماً من كل معنى الإمكان (فعل أزلي ـ أبدي : سرمدي) .

٢ ـ الممكن الوجود بذاته ، الواجب بغيره :

وهو كل موجود لوجوده علّة خارجة عنه (كل موجود من المخلوقات الأرضية والسماوية) .

٣ ـ الممكن الوجود بذاته :

وهو كل وجود ما زال في طور الإمكانية المحض ولم يدخل بعد في طور الوجوب .

٢ ـ إثبات وجود الله وذكر صفاته :

يستعمل ابن سينا مذهب الفارابي في إثبات وجود الله وصفاته بطريقة تجريدية محض . ويشرح هذا الأمر في كتبه «الشفاء» و«الإشارات» و«النجاة» . يقول ملاحظاً : «لا شك في أنَّ ههنا وجوداً ، وكل وجود إمّا واجب وإما ممكن ؛ فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب ، وإن كان ممكناً فإنّا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود»[١] . من هنا فليس أي محسوس من المحسوسات واجباً بذاته إذ لا صفة بذاته من صفات الثبات والكمال والوحدة . . . وهكذا يقول موضحاً : «كل جملة ، كل واحدة منها معلول ، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها»[٢] .

استمرت هذه الطريقة التجريدية التي اعتمدها ابن سينا في تاريخ

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، القاهرة ١٩٦٠ ، الفصل الثامن (مقالة ٣) .

(٢) ابن سينا ، الإشارات ، ٣/٣٦ (وما بعدها) .

الفلسفة وإن عارضها غير واحد ، كالغزالي ، وابن خلدون ، واعتمدها ديكارت لإثبات وجود «الكائن الكامل»[1] .

أما صفات الله فيستخرجها انطلاقاً من فكرة المادة والصورة ، معتبراً أن كل موجود بعلة يتركب من مادة وصورة ، لأن المادة التي تبقى بلا صورة تظل إمكانية محضاً حتى تكملها قوة وتخرجها إلى الوجوب . أما الواجب الوجود فبسيط ، لا حد له ، ولا جنس ، وهو تام لأن لا وجود مثله[2] ، فكل الكائنات تنتقل من إمكان إلى حدوث ، إلا هو فوجوب محض ، خال من كل صفة إمكان كما ذكرنا .

انطلاقاً من هذا ، نفهم أن الواجب الوجود واحد أحد ، بريء من المادة ، وإلّا كانت له أجزاء سابقة لوجوده ، وهذا محال ، وإن وجد كائن مثله بطل أن يكون تاماً ، لأن التام لا وجود خارجه يشبهه . كما أنه خير محض لأنه لا يحتمل العدم ، وكل ما احتمل العدم لا يبرأ من النقص والشر[3] . وهو عاقلُ كلِّ شيء ، فيعرف الحقائق المطلقة الثابتة ، ولا تعود العوارض مهمة ، لأنها عرضة للتغير ، وهو لا يتغير ، من هنا فعنايته محيطة بكل شيء .

خلاصة القول أن نظرية ابن سينا هذه مزيج من نظرية أرسطو في القوة والفعل ، والمادة والصورة ، وفي اعتبار المحرك الأول عقلاً محضاً ، لا مادة فيه ولا تركيب ، ومن نظرية الفارابي التجريدية في إثبات وجود الله وصفاته .

---

(١) راجع كتابه : مقالة الطريقة Discours de la Méthode ، ولا سيما القسم الرابع منه : أسس علم ما بعد الطبيعة Fondements de la Méthaphisique ، تعريب : جميل صليبا ، المكتبة الشرقية ، ط ٢ ، ص ١٣٢ وما بعدها .

(٢) جاء في القرآن الكريم : ﴿**وليس كمثله شيء**﴾ (الشورى/ ١١) .

(٣) يثبت أفلاطون في نظرية المعرفة أن المبدأ الأعلى هو الخير ، كما سنرى لاحقاً .

ب ـ فلسفة الكون : الله والعالم

١ ـ إبداع العالم :

عالجت مذاهب أثينة قضية وجود العالم ، مرة أسطورياً وأخرى علمياً ، واعتبرت الديانات السماوية أن الله قد خلق العالم من عدم ، فله نهاية . ذكر القرآن أن الطبيعة ﴿**كل ما عليها فانٍ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**﴾ . واعتبر أرسطو أن العالم قديم كالزمان ، والحركة محتاجة إلى محرك أزلي . وجاء فلاسفة الإسلام فحاولوا أن يلائموا بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي . ومن هؤلاء الشيخ الرئيس .

٢ ـ مفهوم الإبداع :

يعرِّف ابن سينا الإبداع ، فيقول : «الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان . . . فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث»[١] .

ويعرِّف الدين الإبداع على أنه «خلق» . والخلق يكون من عدم أي من لا شيء . . . ويعرِّفه الكندي في كتابه «رسالة في العقل» بأنه الفعل الحقّيّ ، وبأنه تأييس الأيسات عن ليس .

وإذا ما اعتبرنا العالم «مبدعاً» فلا يعني هذا أن الخلق قد تمّ في الماضي ، لأن الإمكان صفة تتعلق بالماهية ، لا بالزمن ، فإن مفهوم الزمن لا يدخل في مفهوم «إبداع العالم» ، والممكن يرتبط دائماً بعلة لحركته وحدوثه .

٣ ـ مفهوم القدم/ قدم بالذات وقدم بالزمان :

يرى ابن سينا في كتاب النجاة أن القديم إما أن يكون بحسب الذات أو بحسب الزمان . فما كان قديماً بحسب الذات هو ما لم يكن لوجوده مبدأ ، وما كان قديماً بحسب الزمان هو ما لا أول لزمانه .

(١) ابن سينا ، الإشارات ، ٢/١١٥ ـ ١١٦ .

هذا التعريف للقديم أخرج الفلاسفة العرب من مآزقهم لأنهم إذا أخذوا بنظرية الدين وقالوا بخلق العالم ، تركوا رأي أرسطو ومفهوم السببيّة Causalité ، وإن اعتبروا المادة أزلية كفروا بالله . من هذا المفهوم تعرض لنا تعاريف ستة للحدوث والتقدم والقدم ، هي التالية :

١ ـ **القديم بالذات** : هو القائم بنفسه ، لا بغيره ، منذ الأزل . وهذه الصفة لا تكون إلا للّه .

٢ ـ **القديم بالزمان** : هو الموجود منذ الأزل ، لا بداية لوجوده ؛ وهذه صفة للممكنات .

٣ ـ **المحدث بالذات** : هو الموجود بوساطة غيره ، ولكن في جميع أجزاء الزمان .

٤ ـ **المحدث بالزمان** : هو الموجود الذي سبقه وجود الزمن ، أي أنه وجد في وقت ما ، بحيث تسبقه المادة والموضوع .

٥ ـ **التقدم بالذات** : هو تقدم وجود العلة على المعلول .

٦ ـ **التقدم بالزمان** : هو تقدم العلة ، زمنياً ، على المعلول .

٤ ـ قدم العالم وإبداعه :

نستنتج من هذه التعريفات أن الله يتقدم ذاتياً على العالم ، فيكون العالم قديماً بالزمان والله قديماً بالذات . كذلك فإن العالم محدث بالذات ، فهو موجود بوساطة الله ، ولكن لا في لحظة زمنية واحدة ، بل في كل أنحاء الزمان . وهذه الفكرة التي وسعها ابن سينا أخذها من الفارابي ، ورد عليها الغزالي في كتاب (التهافت) .

٥ ـ تمام الإبداع/ نظرية الفيض :

لجأ ابن سينا ليشرح إبداع العالم إلى نظرية الفيض التي قال بها

أفلوطين ، واعتمدت عليها تعاليم الأفلاطونية الحديثة (المدرسة الإسكندرانية) . وهذه النظرية تنفي طريقة «الخلق» لئلا تتغير ذات الخالق ، ولأن الخالق أيضاً فوق مستوى العالم ، ولأنه لا يمكن أن يصدر شبيه به . وتعتمد هذه النظرية مفهوم «التعقل» الذي يعين على تولد الكثرة من الوحدة . وقد اعتبر ابن سينا «العلة القريبة للحركة نفساً لا عقلاً»(١) .

وتتم نظرية الفيض على النحو التالي(٢) : يعقل الله نفسه ، فيفيض من علم الله عقل بسيط مفارق ، هو العقل الأول الذي يعقل نفسه ، ويعقل الله في آن ؛ وهكذا تنشأ الكثرة في الكون عن طريق الفيض : يفكر العقل الأول في نفسه ، فينبثق عن هذا جرم سماوي ، ويفكر في الله ، فينبثق عقل ثان . . . وهكذا دواليك . والجدول التالي يوضح العملية :

ـ الواجب الوجود ـ

ـ **العقل ١** ـ (يصدر عن الواجب الوجود) .
ـ **العقل ٢** ـ (يصدر عن العقل ١) ـ وكرة السماء الأولى .
ـ **العقل ٣** ـ (يصدر عن العقل ٢) ـ وكرة الثوابت .
ـ **العقل ٤** ـ (يصدر عن العقل ٣) ـ وزحل .
ـ **العقل ٥** ـ (يصدر عن العقل ٤) ـ والمشتري .
ـ **العقل ٦** ـ (يصدر عن العقل ٥) ـ والمريخ .
ـ **العقل ٧** ـ (يصدر عن العقل ٦) ـ والشمس .
ـ **العقل ٨** ـ (يصدر عن العقل ٧) ـ والزهرة .
ـ **العقل ٩** ـ (يصدر عن العقل ٨) ـ وعطارد .
ـ **العقل ١٠** ـ (يصدر عن العقل ٩) ـ والقمر (والعقل العاشر هو العقل الفعّال) .

(١) قارن : ابن سينا ، النجاة ، الفصل ١٥ و ٢٤ (مقالة ٢ من الإلٓهيات) .
(٢) أخذ بهذه النظرية غير واحد من الفلاسفة العرب .

يتوقف هذا العالم ـ عالم الأفلاك والعقول المفارقة ـ عند العقل العاشر الفعّال الذي يبدع العالم الأرضي ـ عالم ما تحت القمر . وأول ما يخرج عن هذا العقل الهيولى (النطفة الأولى للمادة) Hyélé والصورة ؛ وحين يمتزجان تتولد العناصر الأربعة : الهواء والنار والماء والتراب ، وتمتزج بنسب مختلفة ، وذلك بتأثير الأجرام السماوية وحركاتها ، وإفاضة العقل الفعّال الصورَ على الأمزجة المناسبة . من هنا فالوجود ثلاثة أقسام :

١ ـ **وجود تام** : هو وجود الأجرام السماوية والعقول المفارقة .

٢ ـ **الوجود العقلي** : وهو ما جرده عقل الإنسان عن المادة .

٣ ـ **الوجود المادي** : وهو الوجود الذي يتصل بالمادة ، أي كل الموجودات في الطبيعة ، وهو الوجود الأنقص .

والفيض ، أو ما يصدر عن تعقل المفارقات أو الآلهة ، لا يكون عن قصد (أي عن غاية) ولا عن طريق الطبع (فيدخل فيه مفهوم الجبر والإكراه) بل عن رضا ومعرفة ، وبالتالي فإن العقل الأول راض بفيض العقول عنه . ويكون تحت كل من العقول أشياء ثلاثة : فلك ونفس وعقل ، حتى ينتهي الأمر كما رأينا إلى العقل الفعّال(١) . من هنا نجد ابن سينا يرفض القول بالخلق الإرادي ليثبت مسألة الخلق بالرضا والمعرفة(٢) .

بهذه الطريقة استطاع فيلسوفنا أن يلائم بين تعاليم الدين الإسلامي ، ونظريات الفلسفة الأرسطية . وكوّن مزيجاً من المنطق والوهم ، وفتح باباً سيعترض الغزالي على بعض نواحيه فيما بعد(٣) .

---

(١) قارن : ابن سينا ، النجاة ، الفصل ٢٩ (المقالة الثانية في الإلّهيات) .
(٢) ابن سينا ، الإشارات ، ١١٧/٣ .
(٣) وذلك في كتابه تهافت الفلاسفة (المسألة الثالثة) .

٢ ـ فلسفة النفس

ابن سينا فيلسوف النفس ، عالجها كما لم يعالجها غيره من العرب قبله ، فأخذ بالمذاهب التي سبقته من يونانية وعربية ، وصهرها في مذهب جديد اعتمده الشرق والغرب من بعده . اخترق الاتجاهات الفلسفية التي سبقته لينفذ إلى اتجاه جديد تظهر فيه صورة أفلاطون وأرسطو والصوفية العربية والدين الإسلامي . فما هي أسس هذه الفلسفة ؟

معرفة النفس عند ابن سينا أمر جوهري ، ويعترف بهذا بقوله إن «مَن عَرَفَ نفسه عَرَفَ ربه . . . ومَن عجز عن معرفة نفسه فأخلق به أن يعجز عن معرفة خالقه»[(١)] .

وينطلق ابن سينا في دراسة النفس الإنسانية بإثبات وجودها . لذلك يبدأ بتأكيد وجود نفس في كل جسم متحرك إما بقوة من الخارج ، وإما بذاته . ولهذه الأجسام من النوع الثاني قوى تدعى نفوساً .

١ ـ تعريف النفس :

يعتبر الشيخ الرئيس أن النفس «كمال أول لجسم طبيعي آلي له الحياة بالقوة»[(٢)] . ويذكر «أن الشيء الواحد يقال له قوة ، ويقال له صورة ، ويقال له

(١) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسية ، دار الإحياء ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ١٤٧ ـ ١٤٨ .

(٢) الموضع نفسه .

كمال»[1] (والكمال هو ما يستكمل به الشيء صفاته ونوعه) . من هنا ، «فالنفس قوة بالقياس إلى فعلها ، وصورة بالقياس إلى المادة الممتزجة - إن كانت نفساً منطبعة في مادة - وكمال بالقياس إلى النوع الحيواني أو الإنساني»[2] بيد أنها لا تدعى أبداً نفساً ، فهي كذلك قياساً إلى النوع ، إما «بحسب جوهرها الذي يخصها ، والذي تفارق به ، فلا نسميها نفساً إلا باشتراك الإسم والمجاز ؛ وإلاّ شبه أن يكون اسمها الخاص بها حينئذ العقل ، لا النفس»[3] .

والنفس باعتبارها جنساً واحداً ، تنقسم إلى ثلاثة أقسام ، هي :

أ - **النفس النباتية** : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما ينمو ويتغذى ويتكاثر .

ب - **النفس الحيوانية** : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة تحركه إرادياً وإدراكه الجزئيات .

ج - **النفس الإنسانية** : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة إدراكه الأمور الكلية وقيامه بالأفاعيل الكائنة بالإرادة والتفكير والرأي [4] .

من هنا ، فالنفس من حيث الماهية واحدة والتمييز قائم على صعيد المستوى الفردي ، لا النوعي .

٢ - تواجدها ورفض مبدأ التناسخ :

يعتبر الشيخ الرئيس أن النفس لا توجد قبل البدن (بعكس الفكر

---

(١) ابن سينا ، رسالة في أحوال النفس ، دار الإحياء ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٤٨ .
(٢) الموضع نفسه .
(٣) الموضع نفسه .
(٤) راجع : المصدر نفسه ، الفصل الأول .

الأفلاطوني الذي يرى أن النفوس قبل الأبدان ثم تحل فيهـا وتتقمصّها)[1] ، ولكنها حادثة يفيضها العقل الفعّال ، كلما كان بدن صالح لاستقبالها ، ويرفض مبدأ التقمص الأفلاطوني والتناسخ[2] ، لأنه يزعم أن تسليمنا بانتقال النفس من بدن إلى بدن يوصلنا إلى اعتبار أن في بعض الأبدانِ نفسين ، وهذا محال . ويعتبر كذلك أن النفس جوهر روحاني مختلف عن البدن .

كما أن النفس لا توجد بعد البدن ، لأنه مكوّن من وظائف هي من فعل النفس فيه .

٣ ـ وظائف النفس ووحدتها :

يرفض ابن سينا القـول بما سمـاه بعضهـم «قوى النفس» ، أو «أقسـام النفس»[3] ، ويركز على وحدتها . وهو ، في عرضـه ، يحاول إبـراز النظام المتكامل في النفس الإنسانية من أجل حفظ النوع والاستمرار .

لكل نفس عمل خاص بطبيعتها ، وهي تحتوي وظائف ما دونها ، وتقصر عن وظائف ما فوقها . فالقوى النباتية موجودة في النفس الإنسانية والحيوانية ، والقوى الحيوانية موجودة في النفوس الإنسانية ، والقوى الإنسانيـة تنفرد بهـا نفوس البشر .

١ ـ وظـائف النفس النبـاتيـة : لهـا ثـلاث وظـائف : **الاعـتـذار** والتوليد والنمو .

٢ ـ وظائف النفس الحيوانية : ولها وظيفتان رئيستان :

أ ـ وظيفة التحريك : وهي متعلقة بالإحساس والحركة . والحركة

---

(١) قارن : محمد باقر الصدر ، فلسفتنا ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ١٣٧٩ هـ ، ص ٥٧ .

(٢) يُراجع في كل هذا : ابن سينا ، الشفاء ، الفصل الرابع (مقالة ٥) ؛ وكذلك : ابن سينا ، رسالة في أحوال النفس ، الفصل العاشر .

(٣) راجع : المصدر الثاني نفسه ، الفصل التاسع .

الإرادية هنا هي النزوع ، ويدعى «القوة الباعثة» ، وتحقيق النزوع ويدعى «القوة الفاعلة»[(١)] .

ب ـ وظيفة الإدراك : وهو إما إدراك ظاهر يتم بوساطة الحواس الخمس ، وأساسه القوة اللَّمْسيَّة والقوة الذوقيّة ، وإما إدراك باطن ، ويقوم على :

١ ـ الحس المشترك : فيه تصب قنوات الحواس الخمس ، فيحصل «الشعور» بوساطة هذا الحس المشترك .

٢ ـ القوة المصورة : إليها تنتقل الصور التي جردها الحس المشترك .

٣ ـ القوة المتخيلة : وظيفتها تركيب الصور المنفصل بعضها عن بعض . هذه القوة تتحول إلى «مفكرة» عند الإنسان بعد غياب المحسوسات .

٤ ـ القوة الوهمية (الواهمة) : وهي قدرة إدراك معاني الصور .

٥ ـ القوة الحافظة (الذاكرة) : وظيفتها حفظ ما تحمله القوة الواهمة .

تلك وظائف النفس الحيوانية . أما النفس الإنسانية فتحمل هذه القوة ، بالإضافة إلى القوى التالية[(٢)] :

أ ـ القوة الناطقة : وهي قسمان :

١ ـ عقل عمليّ :

وهو مبدأ يحرك بدن الإنسان لتحقيق الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرؤية . وهذه الأفاعيل إما أن تصدر عن قوة النزوع الحيوانية ، فتكون الانفعالات الفيزيولوجية ، وإما أن تصدر عن التخيل والتوهم ، فتكون الصناعات ، وإما أن تصدر عن ذات العقل العملي فتكون المبادئ الأخلاقية .

---

(١) راجع : ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسية ، الفصل الرابع .
(٢) يُراجع في هذا كله كتابي النجاة والشفاء.

٢ ـ العقل النظري :
وهو قوة بإمكانها أن تدرك الصور الكلية التي لا مادة فيها (المجردة)(١) .

ومراتب العقل وفقاً لتطوره في الحياة ثلاث : العقل الهيولـيّ وهو العقل بالقوة أي حالة القابلية والاستعداد ؛ والعقل الممكن ، وهو حالة التأهب لتحقيق الفعل ، والعقل بالملكة وهو القوة القادرة على الفعل عند إرادة هذا الفعل بعد امتلاك كل الوسائل(٢) ؛ وأخيراً العقل المستفاد ، وهو الذي تطبع فيه الحقائق المجردة فيطالعها حين يشاء ويعقلها ، ويعرف أنه يعقلها(٣) .

ب ـ **الحدس** : هو إدراك مباشر دون الانقطاع إلى التفكير أو الاسترسال فيه(٤) . وهذا النوع من المعرفة إذا اتصل مباشرة بالعقل الفعّال اختص به الأنبياء والفلاسفة ، ودُعي «العقل القدسي» .

والمعرفة التي تبدأ بالجزئيات لتصل إلى الكليات بوساطة عملية التجريد يدعوها ابن سينا «الفكرة» ، فالحدس أسرع من «الفكرة» وأوضح من المعرفة التقليدية . ولا بد لنا من أن نشير هنا إلى أن الغزالي أكد على هذا النوع من المعرفة ، ورأى «أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق ، بحيث يصح لي أن أقول إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة»(٥) . على النحو الذي قال به ديكارت .

---

(١) راجع : ابن سينا ، النجاة ، الفصل السادس (مقالة ٦) ؛ وابن سينا ، الشفاء ، الفصل الخامس ، (مقالة ١) .

(٢) راجع : ابن سينا ، الإشارات ، ١٩٨/٣ .

(٣) راجع : ابن سينا ، النجاة ، الفصل الرابع (مقالة ٦ من الطبيعيات) .

(٤) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ٣٧٨/٢ .

(٥) رينيه ديكارت ، التأملات في الفلسفة الأولى ، تعريب : عثمان أمين ، المكتبة الأنجلو ـ مصرية ، ١٩٥١ ، ص ٢٠٨ .

٤ ـ المعرفة العقلية والتجريد :

حاول ابن سينا أن يجمع بين نظريتي أرسطو وأفلاطون في المعرفـة ، فخرج بنظرية جديدة هي إحدى أهم النظريات التي وضعت في قضية المعرفة ، وقد حصرها بثلاثة أقسام :

١ ـ الأوليات أي ضروريات العقل البديهية : يعرفها ابن سينا بقولـه : «هي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته ، لا لسبب من الأسباب الخارجة عنـه . فإنـه كلما وقـع للعقل التصـور لحدودهـا بالكُنْـهِ ، وقع لـه التصديق ، فلا يكون للتصديق فيه توقف»[١] . من هنا فإن ابن سينا قد لاحظ أن الحكم على القضايا الاختيارية استقرائي . فلا يكون مطلقـاً في حين أن الحكم على القضايا الأولية أساسي ومطلق[٢] . والمعقولات البديهية موجودة أصلاً في عقل الطفل ، وحصولها يكون بفيض إلهي متصل بالنفس النطقية[٣] .

٢ ـ المعرفة بخصائص الموجودات : المبـادئ الأوليـة هي أطر فـارغة للعقل لا يلبث أن يملأها الاختبار . هكذا تكون المعرفة العقلية بوساطة تجريد الكلي عن الجزئي أولاً عن طريق الحواس ، ثم عن طريق الصور المعقولـة المتجردة عن المادة . ونحن لا نتذكر المعنى في كـل مرحلة انتقـالية ، بـل نكتسبه من العقل المفارق .

٣ ـ معرفة الأمور الغيبية : الأمور الغيبية هي القواعد الأخلاقية والإلهيات وأمور العلم . ومعرفتها تحصل بوساطة الاستنتاج المنطقي .

---

(١) ابن سينا ، الإشارات ، ١/ ١٧٠ .

(٢) ابن سينا ، رسالة في أحوال النفس ، ص ١٧٦ ؛ وابن سينا ، رسالة في الكلام على النفس الناطقة ، دار الإحياء ، ١٩٥٢ ، ص ١٩٥ .

(٣) ابن سينا ، رسالة في أحوال النفس ، ص ١٧٦ .

وقد ربط ابن سينا كل المعارف القياسية بالحدس الذي اعتبره أفضل طريق لمعرفة الغيبيات .

٥ ـ وجود النفس وروحانيتها :

لإثبات وجود النفس ، يبدأ ابن سينا بإثبات استقلالها عن البدن أولاً ، ثم بإثبات روحانيتها :

أ ـ شعور الاستمرارية(١) : ينطلق الشيخ الرئيس من أن الإنسان يشعر منذ صغره بأنه هو ، برغم تغيره في خلال عمره . وهذا الشعور ناتج عن التذكر الذي يؤمن له استمرار شخصيته ، في حين أن بدنه لا يستمر ؛ وهو يتغير نتيجة علاقته بمبدأ الاغتذاء لتعويض ما يتحلل منه . من هنا ، فكون البدن يتغير ونحن (أي النفس) لا نتغير ، فإننا غير البدن .

ب ـ الـ «أنا» والظواهر النفسية الموجودة(٢) : يعتبر ابن سينا أن الإنسان يقوم بأفاعيل كثيرة متباينة وينسبها إلى ذاته الجامعة إياها ، من غير اهتمام بالعضو الذي يفعلها (كاليد التي تتناول الشيء مثلاً) لأنه مجرد آلة . كذلك يمر بحالات نفسية متعددة وهي كلها مختلفة ، ولا بد من أن ثمة قوة تجمعها كيلا يختلّ نظامها . هكذا ، فهناك الـ «أنا» التي ليست جسماً ، بل نفسٌ . ولذلك يقول بأن وحدة الظواهر النفسية تستلزم أصلاً تصدر عنه ، وهذا يقتضي وجود النفس .

ج ـ اختلاف طبيعة قوى العقل عن طبيعة قوى البدن(٣) : عندما يتوقف

---

(١) يُراجع في هذا البرهان : ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة ، دار الإحياء ، ١٩٥٢ ، الفصل الأول .

(٢) يُراجع في هذا البرهان : الموضع السابق .

(٣) يُراجع في هذا البرهان : المصدر السابق ، الفصل التاسع ؛ وكذلك : ابن سينا ، النجاة ، الفصل ١٢ (المقالة ٦) .

البدن عن النمو ويضعف ، تستمر قوى العقل في النمو ، من هنا فهي ليست ملتصقة بالبدن . كذلك فإن قوى البدن لا تنتقل دفعة واحدة من مؤثرات عنيفة إلى مؤثرات ضعيفة (كالعين مثلاً) ؛ في حين أن القوة العقلية يسهل عليها ذلك . وما قد يبدو من فساد في العقل عند بعض المتقدمين في السن إنما يكون نتيجة انشغال النفس بآلتها عن ذاتها ، وقد يحدث هذا لنا في حالة النوم . لهذا السبب «لو كانت الصورة المعقولة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة لكان رجوع الآلة إلى حالها يحوج إلى إكساب من الرأس»[1] . وفي هذا الكلام برهان على أن النفس تختلف بطبيعتها عن البدن .

د ـ برهان الحدس : يعطي الشيخ الرئيس برهاناً على هذا مثال «الرجل الطائر»[2] . ويوضح هذا البرهان أن إدراك الذات مباشر ، في حين أن إدراك الأشياء في الخارج يكون بوساطة الحواس . من هنا فالإدراك الأول هو إدراك الإنسان نفسه ؛ وسهولته ووضوحه يكمنان في كونه حدسياً مباشراً ، أو ، على حد تعبير ديكارت ، فكراً محضاً . هكذا فإن إدراك النفس من حيث هي مبدأ يجمع قوى البدن يكون بمقياس العقل والفكر .

هـ ـ دليلا الحركة والإدراك : الحركة والإدراك من الآثار التي تكون فينا ولا نستطيع أن نفسرها . والحركة إما قسرية عن طريق الخارج ، وإما غير قسرية تحدث ضد مقتضى الطبيعة ، كسير الإنسان وطيران العصفور . . . هذا النوع من الحركة يحتاج إلى محرك خاص غير البدن هو النفس .

والإدراك أمر اتصف به الإنسان بخاصة ، وهو ما يتيح له معرفة المجهولات والمجردات . وهذا أمر يحدث للإنسان دون الحيوانات بسبب النفس الإنسانية .

---

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ١٨٠

(٢) راجع هذا المثل في : ابن سينا ، الإشارات ، ٣٠٥/٢ (وما بعدها) .

تلك أهم الدلائل التي يعطيها ابن سينا لإثبات وجود النفس وروحانيتها . وهناك أخرى ، نذكر منها أهمها :

و ـ **إدراك المعقولات**[1] : تتجرد الصورة عن طبيعتها المادية ، فيقبلها العقل معاني مجردة تمام التجريد . ولو كانت النفس الناطقة مادة ، لفشلت في تجريد هذه المعقولات المادية . كذلك كل ما حل في جسم ـ سواء أكان الجسم منقسماً أم لا ـ يصير مثله قابلاً للقسمة وتغير كميّته . والمعقولات ليست حالة في جسم ، من هنا فالنفس ليست جسماً .

٦ ـ **خلود النفس**[2] :

يؤكد ابن سينا أن النفس لا تموت بموت البدن ، وأنها ليست قابلة للفساد .

فهي لا تموت بموت البدن لأن علاقتها به ليست جوهرية (برهان الانفصال) . ثم إن مصدر النفس من العقل المفارق . فهي شبيهة به ، والعقول المفارقة باقية ، فالنفس باقية (برهان المشابهة) والنفس الإنسانية لا تصدر عن العقل الفعّال للسبب نفسه الذي تصدر من أجله نفوس الحيوانات . فالقول بخلود الأولى يوجب القول بخلود الثانية .

وبعد أن عرفنا أن النفس ليست لها صفات المادة ولا تنقسم ، فهمنا أن طبيعتها لا تقبل الفساد ، لأنه تفكك الاجزاء ، والنفس لا تتفكك . فهي ، إذاً ، بسيطة (برهان البساطة) .

---

(١) راجع هذا في : ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسية ، الفصل التاسع ؛ وكذلك : ابن سينا ، الإشارات ، ٢/ ٤٠١ .

(٢) راجع هذا في : ابن سينا ، رسالة في أحوال النفس ، الفصل التاسع .

٧ ـ **معاد النفس ومراتبها في الحياة الأخرى**(١) :

اعتبر ابن سينا أن النفس خالدة . ولمعالجة هذه القضية شرح مبدأحشر الأجساد ومراتب النفوس في الآخرة .

أ ـ **الحشر** : قضية الحشر هي ، برأي ابن سينا ، من اختصاص النبوة ، نصدقها متى صدقنا هذه . إلا أنه ما لبث أن أوضح رأيه في هذا ، فقرر أن الشريعة بعامة تخاطب الناس بالأمثال ، لأن العوام لا يفهمون الحقائق المجردة . ورفض نظرية القائلين ببعث الأجساد ، لأن الإنسان إنسان بمادته ، لا بصورته(٢) . كما رفض رأي الأشاعرة القائل ببعث النفس والجسد معاً ، وأبطل هذا الرأي .

هكذا صار المعاد للنفس وحدها(٣) . فالسعادة والشقاء أمران روحيان على ثلاث درجات :

١ ـ سعادة كاملة ، وهي للنفوس المنزهة .
٢ ـ سعادة حقيقية بعد فترة انقطاع ، وهي للنفوس غير المنزهة .
٣ ـ شقاء دائم ، وهو للنفوس الناقصة غير المنزّهة .

---

(١) راجع هذا في : ابن سينا ، النجاة ، الفصل ٣٣ (المقالة الثانية ـ الإلّهيات) ؛ وكذلك : ابن سينا ، الإشارات ، ٢٠٨/٣ وما بعدها .

(٢) ابن سينا ، رسالة أضحوية في أمر المعاد ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ٥٢ .

(٣) الموضع نفسه ، وكذلك : من ص ٥٢ حتى ٩٣ .

٣ ـ ابن سينا ونظريات الفلاسفة

بعد أن عرضنا نظرية ابن سينا في النفس ، نستنتج أنه لم يتوقف كما توقف سلفه الفارابي عند مرتبة العقل المستفاد ، بل تخطاه إلى مرتبة أعلى ، كما رأينا ، هي الحدس . وفي حين أن سلفه الفارابي حاول الجمع بين نظريتي أرسطو وأفلاطون في مسألة المعرفة وأنواعها ، جمع ابن سينا بين رأييهما وزاد رأياً جديداً هو من أعمق الآراء في مسألة المعرفة وأهمها .

وجمع أيضاً المثالية إلى الواقعية ، وأضاف إليهما نزعة صوفية ، يظهر فيها أثر ثقافته الدينية الإسلامية ، ولا سيما مذهبه الإسماعيلي . كما أنه في برهانه على الحدس ، يقترب من القديس أوغسطينوس الذي يعتبر أن النفس والجسم حقيقتان متمايزتان تماماً ، إلا أن دقة نظره وعمق تحليله حَدَيا بعضهم على مقارنة نظريته بالكوجيتو الديكارتي[١] .

وابن سينا يلتقي في مسألة وحدة الظواهر النفسية مع علماء النفس الحديثين الذين يعالجون فكرة الشخصية . وهو في فلسفته النفسية هذه، وفي عرضه النفس بشكل عميق يُعتبر أشهر فلاسفة العرب في الغرب . ظلوا يدرسونه قروناً ويترجمون له ، وتأثر به كثير من عرب وغربيين ، أمثال ابن طفيل صاحب كتاب «حيّ بن يقظان» ، والغزالي في «تهافت الفلاسفة» .

(١) يُراد بالكوجيتو الديكارتي معادلة ديكارت بين الفكر والوجود (أنا أفكر إذاً أنا موجود cogito ergo sum) ، بموجبها ، يرتقي بالفكر إلى إدراك وجود الله ، ثم يعود فينحدر منه لإثبات وجود العالم والذات .

٧ ـ معاد النفس ومراتبها في الحياة الأخرى(١)

اعتبر ابن سينا أن النفس خالدة . ولمعالجة هذه القضية شرح مبدأ حشر الأجساد ومراتب النفوس في الآخرة .

أ ـ الحشر : [illegible] من اختصاص النبوة تصدقها متى صدقنا هذه ، إلا أنه ما لبث أن أوضح رأيه في هذا ، فقرر أن الشريعة [illegible] تخاطب الناس [illegible] الأمثال ، لأن العوام لا يفهمون الحقائق المجردة [illegible] القائلين [illegible] لأن الإنسان [illegible] لا بصورة [illegible] الأشاعرة القائل ببعث النفس والجسد معاً [illegible] وانطلق هذا الرأي [illegible]

[illegible] على ثلاث درجات [illegible]

(١) راجع [illegible]
وكذلك ابن سينا : الإشارات ، ٣٠٨/٣ وما بعدها .
(٢) الموضع نفسه ، وكذلك [illegible]

البحث الثاني :

أفلاطون ونظرية المعرفة

٧ ـ معاد النفس ومراتبها في الحياة الأخرى(١)

اعتبر ابن سينا أن النفس خالدة . ولمعالجة هذه القضية شرح مبدأ حشر الأجساد ومراتب النفوس في الآخرة .

أ ـ الحشر : [illegible] من اختصاص النبوة تصدقها متى صدقنا هذه ، إلا أنه ما لبث أن أوضح رأيه في هذا ، فقرر أن الشريعة [illegible] تخاطب الناس [illegible] الأمثال ، لأن العوام لا يفهمون الحقائق المجردة [illegible]

[illegible]

تمهيـد

قضيـة المعرفـة عالجهـا ، بشكل أو بـآخر ، كـل الفلاسفـة القـدمـاء والحديثين . واستعر الجدل حولها ، وتطاولت آفاقه وتشعبت ، واختلفت الآراء فيها . بيد أن أفلاطون يبقى أحد أهم الفلاسفة القدامى الذين عالجـوا هذه القضية . وكان كتابه تيتاتوس Theetète ليعرض هذه المسألة بشكل حوار عوّدنا عليه هذا الفيلسوف .

لكن أفلاطون لم يضع نظرية المعرفة من لا شيء ، ولم يفكر منفصلاً عن ماضٍ ، وبعيداً عن الأخذ بتياراته . بل كـانت مناهـل اغترف منهـا نقاطـاً وخطوطاً ، دعم بها فكره ومنهجيته الفلسفية . فما هي أهمّ التيارات الفلسفية التي أثرت في تركيب فلسفة أفلاطون ؟

٧ ـ معاد النفس ومراتبها في الحياة الأخرى(١)

اعتبر ابن سينا أن النفس خالدة . ولمعالجة هذه القضية شرح مبدأ حشر الأجساد ومراتب النفوس في الآخرة .

أ ـ الحشر : [illegible] من اختصاص النبوة تصدقها متى صدقنا هذه ، إلا أنه ما لبث أن أوضح رأيه في هذا ، فقرر أن الشريعة [illegible] تخاطب الناس [illegible] الأمثال ، لأن العوام لا يفهمون الحقائق المجردة [illegible] القائلين [illegible] الأجساد [illegible] لأن الإنسان [illegible] لا بصورته [illegible] رأي [illegible] الأشاعرة القائل ببعث النفس والجسد معاً [illegible] وانطلق [illegible] الرأي [illegible]

[illegible] على ثلاث درجات [illegible]

[illegible]

(١) راجع [illegible]
وكذلك ابن سينا ، الإشارات ، ٣/٢٠٨ وما بعدها .

(٢) الموضوع نفسه [illegible]

١ - تيارات الفلسفة قبل أفلاطون

١ - برمنيـدس

هو مشترع مدينة إيلية(١) ، ومن أكبر الفلاسفة في المدرسة الإيلية وأول فلاسفتها الحقيقيين(٢) . وقـد رأى إلى الوجـود وحدة وثبـاتاً كليـاً ، نقيض التحول ، رافضاً بذلك الفكرة اليونانية التي سبقته «لأنها تنكث بالمبدأ الأول للبحث عن كل حقيقة ألا وهو مبدأ الذاتية Principe d'identité» (٣) . فكيف يعلل برمنيدس هذا الأمر ، وكيف يفهم ، من خلاله ، المعرفة وطريقتها ؟

١ - اتصاف الوجود بأنه وحدة :

يبدأ برمنيدس بالقول إن الوجود وحدة كـاملة . ذلك لأن كـل موجـودٍ موجودٌ ، وهي الصفة الرئيسة له . ولما كانت الوحدة شيئاً ثابتاً ، فمعنى هذا أن الوجود ثـابت . فإن قلنـا إن الوجـود متحول ، عـرفنا كـل شيء يتحول من الوجود إلى الوجود . وبما أن الصفة متلازمة ، لأن الوجود لا يمكن أن يتحول إلى عدم ، وبما أن حالته واحدة ، وهي حالة صفة الوجود له ، فهذا يبـطل

---

(١) بيير دوكاسيه ، تاريخ الفلسفات الكبرى ، تعريب : جـورج يـونس ، منشـورات عويدات ، ط ١ ، ١٩٦٠ ، ص ٢٨ .

(٢) عبد الرحمن بدوي ، ربيع الفكر اليوناني ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ٤ ، ١٩٦٩ ، ص ١٢٠ .

(٣) بيير دوكاسيه ، تاريخ الفلسفات الكبرى ، ص ٢٩ .

النظرية التي تقول بالتحول ، وعليه فإن الوجود ثابت ، لا يتحول .

من هنا نجد أن نظرة برمنيدس إلى الوجود نظرة منطقية صارمة : فهو موجود ، ويستحيل عليه ألا يوجد .

٢ ـ نظريته في المعرفة :

نظر برمنيدس إلى المعرفة ، فرأى أنها ضربان : المعرفة الحسية أو الظنّيّة (دوكسا δόξα) ، وهي متحولة لأنها ، بنظره ، مجرد تصورات للأشياء ، والمعرفة العقلية ، وهي التي يمكن أن تنظر نظرة ثابتة إلى الأشياء .

أما المعرفة الأولى فلا يمكن أن تكون معرفة حقيقية ، لأنها تصور لنا الوجود سيّالاً ، متحولاً ، وقد رأينا أنه ثابت ، ولذا فهي باطلة ، لا تصل إلى الحقيقة . أما المعرفة العقلية فهي التي تتلاءم وطبيعة الوجود . كيف هذا ؟

إذا قلنا بالحقيقة مطلقةً ، بمعنى أنها دائماً نفسها ، فمعنى هذا أن المعرفة التي يجب أن تتوصل إلى إدراك هذه الحقيقة ثابتة شأنها . وعليه ، تكون مطابقة للحقيقة التي تدركها ، وبذا تكون ثابتة دائماً نظراً إلى الحقيقة ، وإلى نفسها .

هكذا يصل برمنيدس إلى مبدأ مطابقة التصور للشيء ، وإلى المطابقة التامة بين المعرفة العقلية والوجود .

فقد قلنا إن الوجود واحد . فإن لم يكن واحداً كان متعدداً . ولما عرفنا أن التحول معناه الانتقال من شيء إلى آخر ، وأنه بهذا الانتقال ينتفي الشيء الأول ؛ فلا يمكن للوجود أن يكون إلا واحداً ، لأنه لا ينتقل إلا إلى الوجود ، يعني أنه لا يتحول ، بل يبقى إياه أبداً .

«والوجود قديم أبدي»[1] . لأننا إذا اعتبرناه حادثاً وقعنا في خَلَف . فهو

---

(١) عبد الرحمٰن بدوي ، ربيع الفكر اليوناني ، ص ١٢٣ .

إن كان حادثاً وجب أن يصدر عما ليس بوجود ، أي عن عدم . ولمّا كان العدم ما لا يمكن أن نتصوره «لأن صوغه أو تصوره معناه أننا نمنح العدم شيئاً من الوجود» [١] ، وبالتالي فهو نفي للوجود ، فلا يمكن أن يصدر عنه الوجود . هذا يعني أن الوجود قديم . ولمّا كانت المعرفة العقلية وحدها قادرة على إدراك هذا الوجود ، فلا بُدَّ أن تكون مثله من حيث الثبات . إنها ، إذاً ، ثابتة . فالمعرفة مطابَقَةٌ تامة Identité pure .

نستنتج من هذا أن الوجود واحد ، ثابت ، قديم ، أبدي . والفكر ، بحد ذاته ، وجود أو الوجود . وهو أيضاً الوجود الذي يعقل نفسه على أنه وجود . هكذا فالوجود والفكر ، «أو الوجود والماهية ـ كما سيقال فيما بعد ـ شيء واحد» [٢] .

هكذا فبرمنيدس يخلق نوعاً من التصدع في الفكر الإنساني . وهو «واع تمام الوعي هذا التصدع وهذا الانسلاخ اللذين يطلبهما من الإنسان ، ولكنه إذا أجبر الفرد على الإقلاع عن المعقول العام فليس ليرميه في أحضان صوفية غامضة ، بل ليبني الخطوات الأولى للتحرر العقلي» [٣] .

٢ ـ هيراقليطس

يعارض هيراقليطس فلسفة الإيليين . ويؤكد «على أن جوهر الواقع ما هو ، بمجمله ، سوى فعل ، وأن هذا الفعل هو الكيفية الوحيدة لوجود هذا الجوهر» [٤] . وينطلق في فلسفته من مبدأ الصيرورة والتحول ، بعكس

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٢٢ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ١٢٤ .
(٣) بيير دوكاسيه ، تاريخ الفلسفات الكبرى ، ص ٣٠ .
(٤) فريدريك نيتشه ، الفلسفة في العصر المأسوي الإغريقي ، تعريب : سهيل القش ، =

برمنيدس . وتظهر معه «هشاشة مجمل الواقع الذي لا يتوقف عن الفعل والصيرورة من غير أن يشكل شيئاً»[٣] . نحن أمام قانون صارم للتحولات المستمرة . وجميع هذه التحولات يربطها مبدأ واحد . فلقد «وجد هيراقليطس في جميع المتناقضات صورة تناقض واحد : تناقض بين الاستمرار (أو الوحدة) وبين التغير (أو الانشقاق) . وزبدة فكرة هيراقليطس هي أن الانسجام ليس مجرد نسبة عددية ، ولكنه ملاءمة القوى المتناقضة»[١] . لقد صاح دائماً : «الواحد هو المتعدد»[٢] .

١ ـ الوجود دائم السيلان (πάντα ρεῖ) :

لا شيء ثابت . كل ما هو موجود يتحول باستمرار من شيء إلى آخر . وهكذا فهو دائم السيلان[٣] . والتحول يكون من ضد إلى ضد ؛ إلا أن الضد الثاني يحمل في قراره الضد الأول ؛ ولا يستقر شيء على حال البتة . ولكي يكون ثمة تحول ، لا بد أن يوجد فرق في المستوى différence de potentiel ، لأن ما هو في مستوى واحد لا يتحول . هكذا تصبح المراحل على فرق في مستوى يكون إحدى ركائز الصيرورة .

ولكن لا ينبغي أن نفهم هنا أن التحول الذي تكلم عليه هيراقليطس هو

= المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط ١ ، ١٩٨١ ، ص ٥٥ وأيضاً :

Nietzsche, la naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, trad. Geneviève Bianquis, Gallinard-idées nrf, 1969, p. 47.

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٦ ؛ وأيضاً :

Nietzsche, la naissanse de la..., p. 48.

(٢) بيير دوكاسيه ، تاريخ الفلسفات الكبرى ، ص ٢٨ .

(٣) نيتشه ، الفلسفة في العصر المأسوي الإغريقي ، ص ٥٩ ؛ وأيضاً :

Nietzsche, la naissance de la..., p. 51.

قارن : عبد الرحمٰن بدوي : ربيع الفكر اليوناني ، ص ١٣٩ .

كالتحول الجدليّ الذي قال به هيغل . فالأول لم يصل إلى مستوى الثاني العالي من التجريد . وبذلك يكون تحول هيراقليطس مرتكزاً على المادة ، شأن معظم فلاسفة اليونان الأول .

ولمّا كان الوجود مادياً ، كان لا بد من أن يكون أساسه مادياً أيضاً . وهذا الأساس في نظر هيراقليطس ، هو النار[٦] ـ العنصر الذي تتمثل فيه فكرة التغير المستمر . ولكن كيف يتم الصدور؟

قلنا إن أساس الأشياء عند هذا الفيلسوف هو النار . وبما أنها في حركة مستمرة ، وهي من أخف العناصر ، رأى هيراقليطس أن الصدور يكون عن طريق التنازع ، فنحن ذكرنا أن الضد يتحول إلى الضد . وعليه ، فلا بد من أن يتنازعا . لا انسجام بين أشياء الوجود لأنها أضداد تتحول وتسيل باستمرار ، ولا مستوى واحداً لها . والنار في المرحلة الأولى تكون «النار الإلهية» ، تتواجد فيها كلّ فاعليتها وزخمها . ثم تأتي مرحلة الانطفاء التدريجي التي تُصدِر العالم .

لكن الحركة في الوجود ليست حركة فوضوية ، بل منظَّمة ـ ينظمها قانون عام داخل الأشياء . إنه المبدأ الرئيس للتحول ، أو ما يسميه هيراقليطس باللوغوس .

٢ ـ اللوغوس :

معنى اللوغوس هو التجمُّع والوصل ـ وصل الأشياء بعضها ببعض . أما معناه المنطقي فهو «المفهوم» . فإما أن يكون المفهوم بسيطاً ، كطاولة ، وإما أن يكون مركباً ، كخطاب . بهذا ابتدأ معنى اللوغوس فيزيائياً ، ثم تحول في المنطق ، فصار مرادفاً للفظة القياس أو المفهوم .

وهذا المفهوم هو المفهوم الباطني ، أي ما هو موجود في الجوهر

---

(٦) الموضع نفسه .

الداخلي . هكذا نقل هيراقليطس مفهوم السببيـة Causalité من الخارج إلى الداخل ـ من خارج الأشياء إلى داخلها . وهذا ما أعطى فيلسوفنا أهمية كبرى .

«وخلاصة القول إن اللوغوس هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تحوله من ضد إلى ضد ، وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان ، وهو الله ، وهو النار»[١] .

أما وقد انجلى لنا مفهوم الوجود عند هيراقليطس، فكيف فَهِمَ المعرفة ؟ لقد رأى ـ كما رأى برمنيدس ـ أن المعرفة قسمان : ظنّيّة (أو حسية) وعقلية . أما الأولى ، فلا توصل إلى الحقيقة لكونها ظنية ، ولذا أهملها ، بمعنى أنه لم يقل بها ، بل تركها . وأما الثانية ، أي العقلية ، فهي وحدها التي يمكن أن توصلنا إلى اليقين ، وهي مرتبطة بطبيعة النفس النارية . إنها معرفة تتمكن من التحليل ، ثم الوصول إلى حركة الوجود التي تحييه . الصيرورة هي الحياة ، والثبات هو الموت . وقد اشتهر هذا الفيلسوف بقوله : «لا يمكن أن نسبح في النهر نفسه مرتين» .

٣ ـ ما بعد هذين الفيلسوفين

وما لبث عصر السفسطة الذي دعاه هيغل «عصر التنوير»[٢] أن ابتدأ . والسفسطائيون قوّاد إصلاح . ومعنى لفـظة «إصلاح» هنـا علم الكلام ، لأن الكلمـة تبحث عن الفاعلية في نفوس الشعب . فـإن السفسطائيين «أسـاتذة يبيعـون ، بوسـاطة فن الإقنـاع العقلي والإغواء ، وسـائل النجـاح في ميدان الديمقراطية اليونانية . والصفتان اللازمتان لهذه الغاية هما : سعة المعرفة وقوة المنطق . وهكذا ادعى هؤلاء السفسطائيون أنهم يعرفون ويعلمون جميع الفنون

(١) المرجع نفسه ، ص ١٤٠ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ١٦٥ .

المفيدة للإنسان وجميع وسائل الخطابة التي باستطاعتها أن تأسر السامع»[1] .

وكان لهؤلاء المتكلمين أثر كبير في المجتمع الأثيني . فلقد دمروا «إيمان هؤلاء الشباب (أي الأثينيين) بآلهتهم وإلهاتهم ، وحطموا القانون الخلقي الذي كان يعززه خوفهم من عقاب هذه الآلهة لو قاموا بارتكاب ما يخالف رضاها . وأصبح من الواضح الآن أنه لا مانع من أن يسير الإنسان على هواه ، ويفعل ما يطيب له ، ما دام يفعل ذلك في داخل حدود القانون»[2] . وقد كان أشهر هؤلاء السفسطائيين بروتاغوراس وجورجياس .

أ ـ بروتاغوراس

نقطة انطلاق بروتاغوراس هي فلسفة هيراقليطس . بيد أنه قال بفكرة المذهب الرئيسة ، ولم يقل به كله . فالوجود متحول ، حتى إننا لا يمكن أن نقول عن الشيء إنه كذا وكذا ، أي أن نقول بصفة معينة له ؛ إنه يصير فقط . بهذا استبدل بروتاغوراس بفعل الكينونة Etre فعل الصيرورة Devenir . فالإنسان حينما يدرك إنما يدرك التحول المستمر . هكذا ، فالصفات من وضع الإنسان ، فلا يجوز القول بأن لها حقيقة قائمة في خارج متحول . ولكن ما معنى الإنسان بنظر بروتاغوراس ؟

الأرجح أننا أمام رأيين : فإما أن يقصد بالإنسان كل فرد على حدة ، وبذا تكون المعرفة معرفة كل فرد ، وبالتالي معرفة ذاتية محض ، أي أنها نسبية ـ وهذا هو الأرجح . والرأي الثاني يقول بالإنسان كإنسانية . والحقائق ، وفقاً للرأي الأول من وضع عقولنا نحن ، فلا وجود جذرياً لها في الخارج ـ وهذا

---

(١) بيير دوكاسيه ، تاريخ الفلسفات الكبرى ، ص ٣٧ .

(٢) ول ديورانت ، قصة الفلسفة ، تعريب : فتح الله محمد المشعشع ، مكتبة المعارف ، ط ٢ ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٣ .

قريب من مثالية كانط المتعالية transcendante . وعليه أطلق بروتاغوراس قوله المشهور : «الإنسان مقياس كل شيء ، ما هو موجود بوصفه موجوداً ، وما هو غير موجود بوصفه غير موجود»(١) .

ولما كانت المعرفةُ معرفةَ كل فرد ، فهي تُقاس وفقاً لتركيبه . والتركيب الإنساني حسي . من هنا ، فالمعرفة القائمة له هي معرفة حسية . إذاً ، هي متحولة وذاتية . ولما كانت الذاتية هي الواحد ، أي أنها تختص بشيء من غير أن تكون كونية ، من هنا تصبح الـ «أنا» مقياس كل شيء ـ مقياس الوجود واللاوجود . وحين تكون الذاتية أساساً لقياس الحقائق ونقدها ، فلا يمكن أن توجد في العقل الإنساني حقيقة مطلقة .

ب ـ جورجياس

لقد عرض جورجياس ثلاث قضايا رئيسة تتلخص بما يلي : «لا شيء موجود ؛ أو إذا وجد شيء ما فهو غير قابل للمعرفة ؛ أو إذا كان قابلاً للمعرفة فهذه المعرفة غير قابلة للانتقال إلى الآخرين»(٢) .

١ ـ الوجود لا شيء :

إذا كان ثمة من شيء ، فهو إما أن يكون موجوداً ، وإما ألا يكون موجوداً ، وإما أن يكون الإثنين معاً .

أ ـ فإن كان غير موجود أصبح حاملاً صفة ونقيضها ، لكونه شيئاً ، والشيء لا بد من أن يكون وجوداً ؛ وعندما يكون وجوداً ، فلا يمكن أن يتصف بنقيض ذلك . فاللاوجود معناه عدم الوجود . فإن أعطينا الوجود صفة اللاوجود

---

(١) عبد الرحمن بدوي ، ربيع الفكر اليوناني ، ص ١٧٦ . وقارن : بيير دوكاسيه ، تاريخ الفلسفات الكبرى ، ص ٣٧ .
(٢) الموضع الثاني نفسه .

نكون قد سلبنا وجوده ، لنصف به اللاوجود . وهذا محال .

كما أن هذا لا يمكن أن يكون موجوداً . لأنه لو كان ، لوجب أن يكون إما حادثاً وإما قديماً . فإن كان حادثاً ، فلا بد من أن يكون ما أحدثه شيئاً غيره ، وغير الوجود لا يمكن إلا أن يكون اللاوجود . ولما كنا قد قلنا إن اللاوجود ليس إلا خلاءً تاماً لا يُتصوَّر ، فلا يمكن أن يخرج منه وجود ، وعليه لا يبقى إلا أن يكون الوجود قديماً . فإن كان قديماً ، وجب ، كما يرى مليسوس ، أن يكون لا متناهياً ، وما هو لا متناه لا يوجد في غيره ، لأنه إن وُجد حاوٍ له ، بطلت لا نهائيته ، وإن كان لا متناهياً وجب ألا يكون في مكان ، وما هو في لا مكان لا يجوز أن يكون موجوداً . هكذا فهذا الشيء هو لا وجود .

ب ـ والوجود الذي قلنا إنه «شيء» ، إما أن يكون واحداً أو متعدداً . فإن قلنا إنه وحدة ، كان شيئاً لا مقدار مادياً له ، وما لا مقدار مادياً له هو لا شيء . وإن كان متعدداً كان مؤلفاً من وحدات ، والوحدة كما ذكرنا لا شيء . من هنا ، ففي كلتا الحالتين هو لا شيء .

ج ـ والافتراض الذي يقول إن هذا الشيء هو وجود ولا وجود في آن معاً باطل أيضاً ، لأن الوجود ـ كما ذكرنا ـ لا يمكن أن يكون لا وجوداً ، ولا يمكن أن يكون اللاوجود وجوداً ، فكيف يمكن أن يكون بالأخرى الإثنين معا ؟

٢ ـ استحالة إدراك الوجود :

الوجود هو غير المعلوم ، وإلا كان كل معلوم وجوداً ، عندئذ ينتفي الخطأ ، وهذا محال . ولما كان الخطأ موجوداً ، فهذا يعني أن الموجود هو غير المعلوم . وعليه ، فلا يمكن أن ندرك الوجود .

٣ ـ استحالة توصيل إدراكنا بالوجود إلى الآخرين :

الأصوات لا يمكن أن تعبر عن المرئيات لأنها تنشأ عنها . وإن سلّمنا جدلاً بذلك ، عَنَى هذا أن الواحد يوجد في مكانين مختلفين في آن معاً . فإن

كان القائل يريد أن يلقي بشيء إلى السامع ، معناه أن الشيء الواحد موجود عند الإثنين معاً ، وهذا محال . هكذا يستحيل إيصال إدراكنا بالوجود إلى الآخرين .

٤ ـ نظريته في المعرفة :

لا توجد ، بالنسبة إلى جورجياس ، معرفة مطلقة . فلكي تكون المعرفة مطلقة ، يجب أن نصل إلى الكلّيّة totalité . فإن افترضنا أن بإمكاننا الوصول إليها ، لم يكن هذا إلا على سبيل الحدس . ولمّا كان الحدس شيئاً ذاتياً ، غير جذري ، ولا يقبل التوسيع ، ولمّا كنا قد قلنا إن المعرفة لا يمكن أن نوصلها إلى الآخرين ، ولما كان لا يمكن لأحد أن يتصل بحدسنا ، فلا معرفة مطلقة . هكذا تصير المعرفة نسبية ، أي معرفة كل فرد منا ، وبالتالي محدودة .

٢ ـ أفلاطون والمشكلة الفلسفية

انطلق أفلاطون من بيئة مهدمة سياسياً ، ومتنازعة إبستمولوجياً بين تيارين : التيار السفسطائي ، والتيار الرياضي .

وقطبا تفكير أفلاطون هما برمنيدس وهيراقليطس . وسوف يظهران في كل فلسفته .

رأينا أن كلاً من هذين الفيلسوفين يناقض الآخر من حيث تفكيره وانطلاقه ومنهجيته الفلسفية . فبرمنيدس يقول بالثبات التام ، وهيراقليطس بالصيرورة المحض . إلا أن الوجود لا يمكن أن يكون ثابتاً ثباتاً كلياً ، لأن الحواس تُظهر لنا الأشياء متحولة ، وكذلك لا يمكن أن يكون الوجود صيرورة محضاً ، لأن ما هو متحول ودائم السيلان ، لا يمكن أن يُفهم أو أن يُدْرَس ، ومع ذلك ، فنحن نملك ، بالإضافة إلى معرفتنا بما هو حسي ، متحول ، نملك معارف ثابتة كالرياضيات . من هنا ، فالوجوب ثابت ـ متحول . ولكن كيف يعلل أفلاطون هذا ؟

كانت لدى أفلاطون مسيرة فلسفية جديدة ، بَنَت الفلسفة اليونانية على أسس جديدة ارتفعت بها كثيراً . رأى أفلاطون في هيراقليطس قطبَ الصيرورة (والقطب في الفلسفة هو ما لا يمكن أن يُقْبَل به وحده) وقطب الصيرورة يمثل التكاثر والتحول . أما برمنيدس فيمثل قطب الثبات والمطلق .

والحق أن المنهج الأفلاطوني واضح جداً . فالوجود (ويعني بالوجود كل ما هو موجود) يمثل وحدة كليّة تحتوي على أجزاء متكاثرة . الوحدة ثابتة ، إلا أن الأجزاء التي تكوّنها متحولة ومتكاثرة . وعليه ، تكون الوحدة الكلية ثابتة لكونها تبقى ما هي ، أي تبقى الوجود ، أما أجزاؤها فتتغير وتتحول . هكذا تصير الموجودات كليّة تعطي الوجود صفته ، وتكون تكاثريّة موحّدة (بمعنى أنها كلٌّ متحول موحد في إطار الوجود ، أي أنها عِدّة multiplicité متحولة ، موحَّدة في كلّ واحد ثابت) . اللغة مثلاً شيء ثابت ، لأنها تظل ، في جميع الحالات ، لغة . إلا أن الكلمات التي تؤلفها هي كلمات متحولة ، تتغير من حيث التركيب والمعاني . هكذا تنتفي الصيرورة المحض والثبات المحض في آن ، ويذوب مذهبا هيراقليطس وبرمنيدس في مذهب عام جديد يتركّب من الإثنين معاً ، ينطلق من المتحول ليصل إلى الثابت المطلق ، ثم يعود نزولاً منه إلى المتحول ليفهمه ويتفهمه . هذا هو ما يمكن أن ندعوه «العَوْد المستمر» عند أفلاطون . الثبات والصيرورة جزء لا يتجزأ من تركيب الوجود .

بهذا نفهم أن أفلاطون ركّب سُلَّماً دقيقاً بين لحظات التحول والثبات ، فربط بين مذهبي برمنيدس وهيراقليطس في مذهب عام ، متمم لما بدأاه . وإن نظرنا إلى الفلسفة بشكل عام ، وجدنا لكل فيلسوف نظرية جوهرية لا تتغير ، يطورها وينمّيها في لحظات جدلية تعطي كل لحظة تركيباً جديداً لما يريد ، وتظهر لنا التجربة الفلسفية التي يعيشها الفيلسوف بشكل أوضح . من هنا تكون اللحظات الفلسفية في المذهب تشكل تكاثرية داخل وحدة المذهب الكلية : النظرية التي يقول بها الفيلسوف .

وينقسم تفكير أفلاطون إلى قسمين رئيسين ، ينقسمان بدورهما إلى قسمين :

١ ـ الصيرورة أو العالم الحسي :

وهو منقسم إلى عالم الفن أو الرأي (دوكسا doxa) ، وعالم الإيمان أو

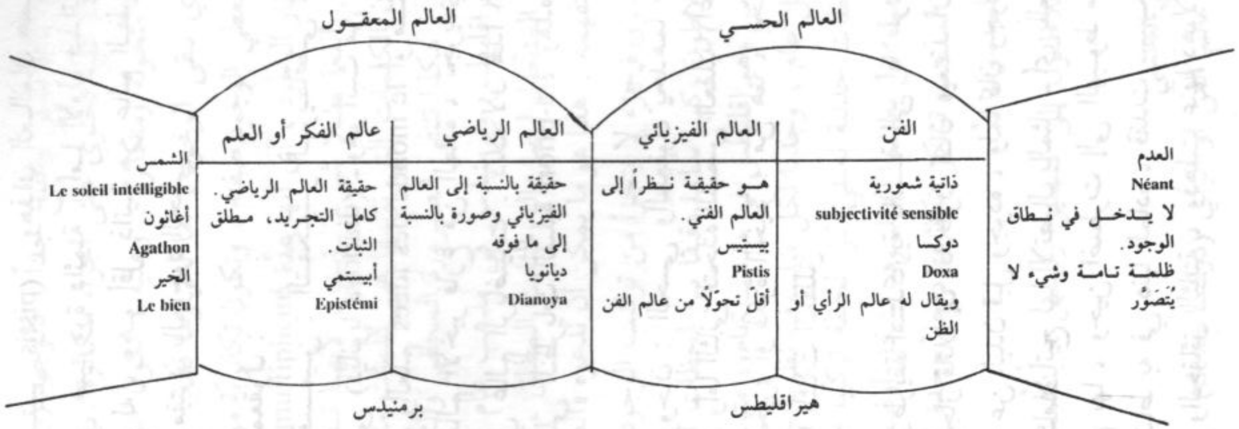
التفكير الفيزيائي (بيستيس pistis) . وهذان العالمان هما عالمنا ، وهما متحولان ، ويظلان في صيرورة دائمة . أما الأول فذاتي محض ، وأما الثاني ، فالأول صورة له ، وهو أقل ذاتية من عالم الظن ، إلا أنه ، هو أيضاً ، متحول ، لأنه مقترن بالموجود الحسي .

٢ ـ الثبات أو العالم المعقول :

وينقسم إلى قسمين : التفكير الرياضي le raisonnement mathématique ويسمى (ديانويا dianoya) ـ وهو أثبت من العالم الفيزيائي ، وأقل مادية منه ـ والعلم le monde des idées أو ما يسمى (إبيستمي epistémi) ، وهذا العالم الأخير فارغ من المادة ، تجريدي صرف ، حقيقة للصورة الناتجة عنه في عالم الرياضيات . ذلك لأن هذا الأخير ، أي عالم الرياضيات ، يعتمد على النظريات القَبْلية à-priori ، وهذه النظريات مأخوذة من عالم العلم .

والعالمان المطروحان : الحسي والمعقول يحدّهما طرفان : أما الأول فيحدّه العدم Néant ، وأما الثاني فتحده الشمس العقلية (أغاثون agathon) أو ما يسميه أفلاطون «الخير» أو فكرة الخير ؛ من هنا ، يحدّه الوضوح التام والشفافية التامة ، وبذا الثبات المطلق .

وطريقة المعرفة طريقة استذكارية بالنسبة إلى أفلاطون ، يحددها السيد محمد باقر الصدر بإيجاز قائلاً إن أفلاطون كان «يعتقد أن النفس الإنسانية موجودة بصورة مستقلة عن البدن قبل وجوده ، ولمّا كان وجودها هذا متحرراً من المادة وقيودها تحرراً كاملاً أُتيح لها الاتصال بالمثل ـ أي بالحقائق المجردة عن المادة ـ وأمكنها العلم بها ، وحين اضطرت إلى الهبوط من عالمها المجرد للاتصال بالبدن والارتباط به في دنيا المادة ، فقدت بسبب ذلك كل ما كانت تعلمه من تلك المثل والحقائق الثابتة ، وذهلت عنها ذهولاً تاماً ، ولكنها تبدأ



جدول مستويات المعرفة أو عوالمها وفقاً لفلسفة أفلاطون

باسترجاع إدراكاتها عن طريق الإحساس بالمعاني الخاصة والأشياء الجزئية ، لأن هذه المعاني والأشياء كلها ظلال وانعكاسات لتلك المُثل والحقائق الأزلية الخالدة في العالم الذي كانت تعيش النفس فيه . فمتى أحست بمعنى خاص انتقلت فوراً إلى الحقيقة المثالية التي كانت تدركها قبل اتصالها بالبدن ، وعلى هذا الأساس يكون إدراكنا للإنسان العام أي لمفهوم الإنسان بصورة كلية عبارة عن استذكار لحقيقة مجردة كنا قد غفلنا عنها ، وإنما استذكرناها بسبب الإحساس بهذا الإنسان الخاص أو ذاك من الأفراد التي تعكس في عالم المادة تلك الحقيقة المجردة»(1) .

وبعد ، فلنقم بتحديد خارطة محطات المعرفة التي قمنا بعرضها .

أ ـ خريطة المعرفة وعوالمها

أولاً ـ العالم الحسي :

إن الصور الماثلة أمامنا للأشياء كثيرة ومتغيرة جداً . وعليه ، لا يمكن أن تكون أشياء بحد ذاتها أو في ـ ذاتها ، لأن ما هو قائم في ـ ذاته لا يتغير . هذه الصور الماثلة لا يمكن إلا أن تكون تكاثرية للحقيقة (أي لما هو في ـ ذاته) . إنها ظلال لها تنعكس في العالم ، فنراها ونتلقاها بحواسنا ، ونظن أنها الحقيقة ، ونحن نجهل أن العكس هو الصحيح .

١ ـ العدم : إذا قلنا بمعرفةٍ ما ، كان لا بد من أن يكون لها محتوىً . وإن قلنا بشيء ما ، فلا بد من أن يكون له هو الآخر محتوى ما يحدّد شيئيته ليكون قابلاً للمعرفة ، وبذا قابلاً للفهم . فكل شيء في ـ ذاته قابل للفهم ، لأنه مفهوم بذاته . من هنا ، فالعدم ما لا مُحْتَوَى له . وما لا محتوى له لا يدركه

---

(1) محمد باقر الصدر ، فلسفتنا ، ص ٥٧ .

العقل ، وبذا لا يخضع للمعرفة . بتعبير آخر ، إنه لا يكون موجوداً . ولما كان العدم لا أساس له ، أي إنه لا يُفهم بذكاء أو إحساس أو تفكير ، يصبح لا شيئاً . وما كان لا شيئاً خرج من إطار الوجود إلى نقيضه ، أي إلى اللاوجود . هكذا يخرج العدم من التفكير الأفلاطوني لكونه من غير قوام .

٢ ـ العالم الفني :

وهو محض ذاتي . وبما أن التفكير أو الشعور أو الإحساس أو الإدراك الحسي perception أو الرأي كامن في الإنسان ، فهو موجود . وكل ما هو موجود يجوز أن يدخل في إطار المعرفة أو الدراسة . هكذا انطلق أفلاطون من هذا العالم .

الذاتيّ subjectif هو ما يختص بالذات فحسب ، أي إنه يختص بإنسان معين واحد ، يشعر ويعاني . هكذا يتخصّص . وما يتخصص يفقد كونيّته . من هنا فهو صفة تتصف بأنها موجودة ، إلا أنها موجود خاص ، موجود قائم بصاحبه ، أي ذاتيّ . ولمّا كانت كل الموجودات تتصف بالصفة نفسها ـ أي بأنها موجودة ـ (فالفارق قائم في أشكال الوجود لا في الوجود بحد ذاته) ، لذا توجب درسها لإدراك المبدأ العام .

والذاتي ، كما قلنا ، لا يتعلق إلا بصاحبه ، أي بالـ «أنا» التي يبرزها . ففي هذا النطاق كل شيء يتعلق بي أنا ، أي بشعوري المحض . والشعور متحول . وبما أن الرأي متّصف بالشعور ، فهو يتّصف بالتحول الدائم ، أي بالصيرورة : لكل إنسان رأيه . من هنا يبدأ أفلاطون بطرح وجهات نظر ، ثم يناقشها . والرأي صفته المنفعة ـ منفعة الـ «أنا» . فاليقين القائم في الرأي يقين محض ذاتي ، أي يقين الـ «أنا» الذي قد يحتمل التكذيب مهما كان مخلصاً . يصير العالم الفني ـ عالم الرأي ـ أولى درجات الوجود وأدناها . وهو لا يمكن أن يكون حقيقة مطلقة أبداً . بالتالي يجب أن نصل إلى عالم أعلى مرتبة منه وأكثر ثباتاً .

ولكن كيف لا يمكن أن يعطي الرأي ضماناتٍ حقيقية ؟ كيف لا يكون اليقين الذاتي يقيناً حقيقياً وجذرياً ؟

صحيح أن الرأي يعطي ضمانات ، إلا أن هذه الضمانات لا تكون قَطْعاً حقيقية ، لأن الرأي لا يجوز أن يرتكز على الظـن (فالذاتي خاص ، والخاص لا يصير كونياً إذا ما ظل متخصصاً ، أي في نطاق «أنا» معينة) . إنه يبحث عن أساس ، لكن أساسه الذي يبنى عليه هو الآخر ذاتي ، فالأحداث لا يمكن أن تؤسس أساساً . علينا أن ننفذ إلى جوهر الفعل لنبحث في الجوهر عن الأساس . مثلاً الجمال . إن قلنا عن فتاة جميلةٍ إنها هي الجمال أخطأنا ، فالجمال يكون في فتاة ، وفي زهرة ، وفي بيت ، وفي بستان ، وفي أشياء كثيرة جداً . . إلا أن كل هذه الأشياء لا تكون الجمال في ـ ذاته ، بل صورٌ له . إنها ظواهر للجمال ، لأننا من الممكن أن نقع على أشياء قبيحة . فالصفة التي تميز هذه الأشياء هي الجمال ، وهي صفة مشتركة بينها فحسب . علينا إذاً أن نرتفع من الصورة الماثلة أمامنا إلى الجوهر في ـ ذاته الذي هو الجمال كمفهوم . هكذا يصير البحث عن الجواهر هدف الفلسفة لكي نتمكن من أن نربط ، وأن نقول «إنه» il est عن الأشياء . فما يميز الرأي هو التحول وعَدَم الوضوح .

٣ ـ العالم الفيزيائي أو الإيمان :

وهذا العالم لا يكون علماً ، بل تنعكس حقيقته من خلال عالم الفن ، ويكون ، هو الآخر ، ظلاً لعالم فوقه ، هو العالم الرياضي . فما يميز الكائن الفيزيائي هو شكله ، والشكل شيء رياضي . ومعنى هذا أن الظاهرة الفيزيائية هي ظاهرة متحولة ، إلا أنها أقل تحوّلاً من الظاهرة الفنية . مثلاً إذا أخذنا أحاسيس هذا الشاعر ، وانطلقنا من الداخل إلى الخارج ، رأينا ، أنه كتلة أحاسيس ، فهو يشعر ، وينفعل ، ويكتب . هكذا تتحول صورته الماثلة أمامنا في شعره وفقاً لتحول مشاعره وانفعالاته . أما إذا نظرنا إليه على أنه إنسان ، فهو أكثر ثباتاً من انفعالاته ، لكن هذا لا يعني أنه ثابت ، بل يبقى متحولاً . ونحن

نفهم كونه متحولاً بوساطة الشمس فينا Agathon ، فلكي نرى شيئاً ما يجب أن يكون العضو الرائي مُضَاءً ، وكذلك المرئيّ . والنور المضيء منبعه الشمس المذكورة . أن نؤمن لا يعني أننا نصل إلى الحقيقة ، فقد يكون ما نؤمن به خطأً . وعليه ، فليس الإيمان شيئاً ثابتاً ، لأنه ، متى ظهر لنا خطأ ما نؤمن به ، سقط إيماننا . العالم الثاني المذكور إذاً سيّال ومتحول بدوره .

ثانياً ـ العالم المعقول :

٤ ـ العالم الرياضي :

وهو أقرب إلى الثبات من عالم الإيمان ، لأنه يرتكز على قواعد hypothèses . إنه عالم استنتاجي ـ قاعدي hypothético - déductif ، معنى هذا أن حقيقته مرتكزة على قاعدة ، كالمثلث مثلاً ، نعرّفه أنه يملك ثلاثة أضلاع ، ومجموع زواياه يساوي ١٨٠ درجة .

لكننا ، في عالم الرياضيات ، نسلّم بقواعد قَبْلية . فإن قلنا عن صورة ما إنها مثلث لكون أضلاعها ثلاثة ، ومجموع زواياها ١٨٠ درجة ، فإنما نقول هذا لأن ثمة قاعدة تقول به . ولكن من أين جاءت هذه القاعدة ؟

نحن لا نبحث عنها في عالم الرياضيات ، بل في عالم أعلى منه ، لأن المثلث الذي ذكرنا ، أو بالأحرى الشكل المثلث ، قابل لأن يزول ، فلا يُرَدّ إليه المثلث في ذاته . لا بد من عالم أثبت منه إذاً ، يكون حقيقة بالنسبة إلى العالم الرياضي ، ويكون هذا الأخير ظلاً له .

٥ ـ عالم الفكر :

قبل أن يتحقق العالم الرياضي كان في عالم الفكر . والفكرة هي الموجود المجرد غير القابل للتحول ، لأنها فكرة بحد ذاتها ، أو في ـ ذاتها . إنها ثابتة . وقد ذكرنا في مستهل الدراسة أن ما هو ثابت يجب أن يكون حقيقياً . وما كان حقيقياً يجب أن يكون شفافاً وواضحاً لنتعرف بحقيقته .

ونحن نصل إليه، نفكر في حقيقته، أو نفهمه ونفكر فيه قبل أن يكون، بوساطة الشمس أو النور فينا. وعليه، يكون عالم الفكر أو العلم هو العالم الثابت، وما دونه صور تكاثرية له، ترتقي حتى تصل إليه. الفكرة شفافة بالنسبة إلى ذاتها، شفافة في ـ ذاتها، ولكنها ليست كذلك بالنسبة إلينا (أسطورة الكهف).

٦ ـ الشمس:

إنها ما ينير عالم الروح، لأنها تنير الاعضاء المدرِكة والمدرَكة. ولا يمكن أن تكون أداة معرفة، وليست بمحسوسة ولا بمتخيلة. إنها لا تكون نقصاناً، بل زيادة تتخطى قوى الإدراك البشري لأنها تنيره. فنورها أبعد من مفهومنا، ولا يمكن أن نراه. إنها فكرة الخير، أعلى المبادئ.

ب ـ منهجية أفلاطون

طريقة أفلاطون الجدلية تحيط بجميع وجوه الواقع، وتظهر المثال الحقيقي سُلَّمَ وضوح واستنارة وشفافية. فهو ينطلق من المعتم ليصل إلى الواضح. والمبدأ الذي يستعمله في جدله هو مبدأ التماثل؛ إذ إن الأمر يتعلق بالأشياء أزواجاً: زوج العالم الحسي «أ» و «ب»، وزوج العالم المعقول «ج» و «د». وينطلق إلى تحديد هوية هذه العلاقة: $\frac{أ}{ب} = \frac{ج}{د}$ إذا اعتبرنا أن نسبة «أ» إلى «ب» كنسبة «ج» إلى «د»، والعكس صحيح. وتتجلى أهمية قياس التمثيل هذا في أنها تسمح بتكوين فكرة عن حد يستحيل إدراكه بكيفية أخرى، إذا ما عرفنا الحدود الثلاثة الأخرى والعلاقة التي تجمع بين الثالث والرابع. بهذه الكيفية يُحْتَسَب «الحد الرابع».

هناك نسبة إذاً، تقوم بين العالم الحسي والعالم المعقول، نصل بوساطتها إلى عالم الأفكار، أي العالم الثابت، وهو الذي قال به برمنيدس.

فعندما نعبر عن الواقع بمنهجية كهذه، ونفهم سبب وجود الظواهر الحسية المتكاثرة والمتحولة، نصبح قادرين على ربطها بنماذج معقولة لها، من غير أن ننخدع بظواهر حسية تشبه الوجود الحقيقي، وتكون ظلاً له. هكذا تتحول مراحل العالم في فكر أفلاطون إلى ما يلي:

العالم الحسي 1		العالم المعقول 2	
أ	ب	ج	د
الصور	الأشياء	المعقولات الدنيا	المعقولات العليا
(الفن أو الرأي)	(الإيمان)	(الرياضيات)	(الفكر أو العلم)
doxa	pistis	dianoya	epistemi

$$\frac{1}{2} = \frac{\text{أ}}{\text{ب}} = \frac{\text{ج}}{\text{د}}$$

الصور تنقسم إلى قسمين

١ ـ العالم الحسي : ويتضمن زوجين :

أ ـ الصور : وهي ظلال وانعكاسات للكائنات الحسية. وهذه الصور تقبل محتوى القسم الثاني الذي يكون أصلب منها، وحقيقة بالنسبة إليها. وعالم الصور هذا يتلاءم وما سمّيناه «عالم الفن» أو «عالم الرأي».

ب ـ الأشياء : هي الحقائق، أو بالأحرى المرئيات المنعكسة في عالم الصور. إنها ما يعطي هذا العالم الأول وجوده. فنحن الكائنات الحية، وآراؤنا انعكاسات لنا وليست إيانا.

٢ ـ العالم المعقول :

ونعني به ما يعقله العقل . وهو يتضمن زوجين :

ج ـ المعقولات الدنيا : ونسبتها إلى المعقولات العليا (العلم) كنسبة الصور إلى الأشياء. ذلك لأن العقل فيها ينطلق من قَبْليات تكون ظلالاً لما في عالم الفكر أو العلم . لأننا ، كما ذكرنا ، نسلّم في عملية الرياضيات بقواعد مطروحة قبلاً ، مصدرها الفكر . فنحن لا نفكر في المثلث كما هو أمامنا ، بل كما هو في ذاته ، أي كما هو في الفكر . فالمثلث القائم ظل لفكرة المثلث القائمة في عالم الفكر.

د ـ المعقولات العليا : وهي المرجع الأول لكل شيء ، لأن الأفكار هي وحدها الثابتة كما أوضحنا . وهي ، بذلك ، الحقيقة التي تعطي المعقولات الدنيا وجودها .

يمكننا ، انطلاقاً من أقسام المعرفة هذه ، أن نفهم المعادلة التالية بوضوح : $\frac{1}{2} = \frac{أ}{ب} = \frac{ج}{د}$. فإن قلنا إن نسبة عالم الصور إلى عالم الأشياء تساوي $\frac{أ}{ب}$ ، فذلك يعني أن نسبة عالم المعقولات السفلية إلى عالم المعقولات العلوية شبيهة بها ، لأنها مماثلة لها من حيث المبدأ ، وهي $\frac{ج}{د}$. هكذا يصبح التوزيع على النحو التالي :

$$\frac{\text{الصور}}{\text{الأشياء}} = \frac{\text{عالم المعقولات السفلية}}{\text{عالم المعقولات العلوية}} = \frac{أ}{ب} = \frac{ج}{د}$$

إذاً ، فإن نسبة العالم الحسي إلى العالم المعقول مماثلة ، وهي $\frac{1}{2}$ = تصير المعادلة :

$$\boxed{\frac{1}{2} = \frac{أ}{ب} = \frac{ج}{د}}$$

(١) Platon, Théétète - Parménide, trad. E. Chambry, Garnier - Flammarion, p. 64.

قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى أن الانطلاقة في منهجية أفلاطون تكون من عالم الفن ، بمعنى أنه الأساس الذي ننطلق منه . لكننا إذا أمعنا النظر رأينا أن العكس هو الصحيح . كيف ذلك ؟

سبق أن قلنا إن كل عالم يستمدّ وجوده مما فوقه ، حتى نصل إلى عالم ثابت ، قائم بنفسه ، تام الوضوح . وهذا العالم هو عالم الفكر أو العلم . فهل بإمكاننا مثلاً أن ندرك طاولة ما إذا لم يكن في عقلنا فكرة الطاولة ؟ قطعاً لا . من هنا فالانطلاقة من الأعلى باتجاه الأسفل - من عالم الفكر إلى عالم الفن . والحال مماثلة بالنسبة إلى كل فلسفة . فالفيلسوف يبدأ بالفكرة ، ثم يخرج فكرته هذه ، ويبدأ بتطويرها في لحظات فلسفية ناتجة عنها ، ومتممة لها ، تعطيها أبعاداً جديدة ، وأفكاراً أخرى . وإذا ما انطلقنا من نهاية فكر الفيلسوف ، لم نصل إلى شيء - علينا أن ننطلق من أساس فلسفته ومنبعها ، من الفكرة التي يعالجها . وعليه ننطلق من الأعلى ، من المبدأ ، ثم نصل إلى التحليل .

وقد ابتدأ أفلاطون في إثباته بطلان العوالم الثلاثة الأولى من الأسفل (الفن) فأبطله ، وأبطل كل ما هو ظل ، ليؤكد في نهاية المطاف على أن الأساس هو الفوق ، هو الفكر الثابت الممتنع امتناعاً تاماً عن السيلان . إن السؤال الذي طرحه سقراط على تيتانوس : «ما هو العلم برأيك ؟»[1] لا يؤدي في نهاية المطاف إلّا إلى عالم الأفكار الأعلى .

(١) Platon, Théétète - Parménide, trad. E. Chambri, Garnier - Flammarion, p. 64.

البحث الثالث :

مقاربة من الفلسفة الغربية
(من الفلسفة المثالية إلى الفلسفة الحديثة)

قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى أن الانطلاقة في منهجية أفلاطون تكون من عالم الظن ، بمعنى أنه الأساس الذي ننطلق منه . لكننا إذا أمعنا النظر رأينا أن العكس هو الصحيح . كيف ذلك ؟

سبق أن قلنا إن كل عالم يستمد وجوده مما فوقه ، حتى نصل إلى عالم ثابت ، قائم بنفسه ، تام الوضوح . وهذا العالم هو عالم الفكر أو العلم . فهل بإمكاننا مثلاً أن ندرك طاولة ما إذا لم يكن في عقلنا فكرة الطاولة ؟ قطعاً لا . من هنا فالانطلاقة من الأعلى باتجاه الأسفل ، من عالم الفكر إلى عالم الظن . والحال مماثلة بالنسبة إلى كل فلسفة . فالفيلسوف [illegible] يخرج بفكرته هذه ، ويبدأ بتطويرها في لحظة [illegible] ليعطيها أبعاداً جديدة ، وأفكاراً أخرى . وإذا ما انطلقنا من نهاية فكر الفيلسوف ، لم نصل [illegible] فلسفته ومنبعها ، من الفكرة التي يعالجها . وعليه ننطلق من الأعلى ، من المبدأ ، ثم نصل إلى التحليل .

وقد ابتدأ أفلاطون في إثباته بطلان العوالم الثلاثة الأولى من الأسفل (الظن) فأبطله ، وأبطل كل ما هو قائم ، ليؤكد في نهاية المطاف على أن الأساس هو الصوري ، [illegible] السؤال الذي طرحه سقراط على تيتاتوس : ما هو العلم برأيك ؟(1) لا يؤدي في نهاية المطاف إلا إلى عالم الأفكار الأعلى .

(1) Platon, Théétète - Parménide, trad. E. Chambry, Garnier - Flammarion, p. 64.

١ - مدخـل

عرفت الفلسفة الأوروبية مراحل عديدة في خط شابته تحولات جذرية عظيمة في خلال مسيرته ، قلبته من النقيض إلى النقيض ، من الإيمـان إلى العدم ، ومن الوحدة الكلية المتكاملة ، إلى التجزئة والتفتيت ؛ وتجلى خلال هذه المراحل المذكورة خطٌ لفكر يحفر نفسه في التاريخ مع أصالة خاصة به ومواقف حضارية متميزة . من عصر الفلسفات المثالية ، إلى عصرَي الوجودية والبنيوية مسار غذّته عقول كثيرة وعبقريات .

٢ ـ من الفلسفة الكنسية إلى الفلسفة المثالية

أ ـ الفلسفة الكنسية :

تمكنت الكنيسة ، في القرون الوسطى ، من أن تمتص ينبوع السلطة ، وتحوّل الإكليروس آنذاك إلى قوة سلطوية هائلة ، واستطاعت أن تستوعب تدريجياً سلطة الأباطرة والملوك ، من جهة ، وأن تملك ، في القرن الثالث عشر تقريباً ، ثلث الأراضي الأروبية[١] . من هنا ، كَمَنَتِ الحياة الفكرية والفلسفية ، بعد غزوات البرابرة ، وحتى أيام شارلمان ، في الأديرة بصورة خاصة[٢] . ونتيجة لهذا ، «ألقت الكنيسة بعقيدة محدودة ومحددة طوّقت بها العقل الأوروبي اليافع في العصور الوسطى»[٣] ، وصارت ، منذ ذلك الحين ، نواةَ الفلسفة والمسألة الفلسفية التي يدور الفكر حولها ، «هي صورة الإيمان المسيحي : أي صورة الأشياء غير المنظورة والخارقة الطبيعة التي يعلمها الإيمان المسيحي لا صورة العالم أو تعارك المدنية»[٤] . وإذا ما عدنا إلى القضايا الفلسفية المطروحة في خلال الفترة الممتدة من القرن الرابع الميلادي تقريباً أو ما قبله حتى القرن الثالث عشر ، ومنذ ترتوليان

(١) وِلْ ديورانت ، قصة الفلسفة ، ص ١٣٣ .
(٢) بيير دوكاسيّه ، تاريخ الفلسفات الكبرى ، ص ٦٩ .
(٣) ول ديورانت ، قصة الفلسفة ، ص ١٣٣ .
(٤) بيير دوكاسيه ، تاريخ الفلسفات الكبرى ، ص ٧٠ .

والقديس أوغسطين ، مروراً بالفلسفة المدرسيّة Scolastique ، لعرفنا أنّ الموضوعات المطروحة تتعلق أولاً وأخيراً بوعي العالم عن طريق الإيمان المسيحي ، وبدراسة الأبعاد المسيحية على ضوء اللاهوت والفلسفة . ويُراد بالفلسفة المدرسية تلك «التي كانت تُعَلَّم في المدارس»[١] ، وقد بلغت أوجها في الفترة الممتدة من القرن الثامن حتى نهاية القرن الثاني عشر . وكان أول فلاسفتها جون سكوت اريجنا ، وهو من معاصري الكنديّ[٢] .

ومنذ القرن السادس الميلادي راح نوع من الفراغ الفكري يسيطر على أوروبة . وقد وضع غريغوار دي تور سنة ٥٧٠ بياناً حول هذا الفراغ : «انطفأت الحضارة الرومانية ، وسيطرت الطقوس الوثنية على الدين المسيحي ، وتحول الرهبان إلى جنود أكل الدهر عليهم وشرب ، ولم يعد في بلاد الغول (فرنسة) شخص قادر على سرد الأحداث وتعليم القواعد وممارسة الجدل»[٣] .

ومن هذا القبيل عمل القديس انسلم لإثبات وجود الله وطبيعته وصفاته بوساطة العقل[٤] ، وعمل القديس توما ، وغيرهما ، فكلها فلسفات تدور حول معرفة الله والإيمان . والفلسفة المدرسية نفسها تحركت «من داخل هذه الصدفة الضيقة من العقيدة والإيمان إلى العقل ، وعادت ثانيةً إلى الوراء في دائرة مخيبة للأمل ، ومثبطة للعزيمة من فرضيات مسلم بها ولا يمكن نقدها ثم

---

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأروبية في العصر الوسيط ، دار الكاتب المصري ، ط ١ ، ١٩٤٦ ، ص ١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٧١ .

(٣) أندره روبينه ، الفلسفة الفرنسية ، تعريب جورج يونس ، المنشورات العربية (ماذا أعرف ؟) ، المطبعة البولسية ، (مجهول التاريخ) ، ص ٧ .

(٤) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، ص ٩٤ .

فرضها وتنظيمها مقدماً»[1] . ومن هذا القبيل عمل هوك دي سان فيكتور الذي حاول أن يشرح كيف تستطيع النفس البشرية البعيدة عن الله أن تفهمه ، وكذلك بيرنجيه دي تور والقديس برنار في كتابه «الملهاة الإلهية» ، وبونافونتو وغيرهم . . . وعلى الرغم من أن القديس توما الاكويني «أعلن استقلال الفلسفة طريقة ومبدأ وهدفاً» ، فقد بقيت في خدمة اللاهوت إلى حد كبير[2] .

ولم تبدأ روح النهضة بالظهور حقاً إلا مع روجيه بيكون وروبير كروستيت اللذين وضعا مبادىء «المعرفة الاختبارية» ، وحافظاً على المثال الأوغسطيني الأسمى في معرفة الاعداد[3] ، وما لبثت هذه الروح النهضوية أن شبّت وترعرعت مع ليوناردو دافنشي وكوبرنيكوس وغاليلي ، وفي محاضرات فيكو مركاتو في الكوليج دي فرانس عن أرسطو التي عمدت إلى تكييف فلسفة أرسطو مع الفكر المسيحي[4] ، وكانت آنذاك فلسفة ابن رشد قد عرفت في فرنسة .

وجاء فرنسوا بيكون ليلغي مفعول «القوى الخفية» ويستغني عنها ، ويعلن «أن أوروبة قد أقبلت على عصر جديد»[5] . وكانت الفلسفات الشرقية قد أسهمت فعلاً في نهضة الفكر المسيحي ، ولا سيما الفلسفات الإسلامية التي غزت الغرب مع الفتح العربي[6] ، وما تُرجم من كتب للفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد ، على الرغم من معارضة المتدينين لهذه الفلسفات لأنها تمس بدينهم[7] .

---

(١) ول ديورانت ، قصة الفلسفة ، ص ١٣٣ .
(٢) أندره روبينه ، الفلسفة الفرنسية ، ص ٢٩ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٤٠ .
(٤) المرجع نفسه ، ص ٤٤ .
(٥) ول ديورانت ، قصة الفلسفة ، ص ١٣٥ .
(٦) بيير دوكاسّيه ، تاريخ الفلسفات الكبرى ، ص ٧٧ .
(٧) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، ص ٣ .

ب ـ الفلسفة المثالية : منذ مونتاني Montaigne ، «استعاد الضمير وعيه بنفسه ، كما كان قد فعل من قبل مع سقراط»(١) . فقد طرح هذا الفيلسوف والرعيل من جيله السؤال الذي طرحه هاملت : «نكون أم لا نكون ؟» ، وعمل ديكارت أولاً على الإجابة عنه(٢).

في القرن السابع عشر ، كانت الفلسفة بعامة تتجه نحو البحث عن الذات التي تتخذ صفة العصر : العقلانية . فالذات الأوروبية كانت آنذاك فتيّة ، تحاول أن تحقق مصالحة جذرية مع الواقع ، وأن تصل إلى الله في تلك الرحلة الأبدية التي تهدف إلى تبرئة ذمة الإنسان ، وتحقيق هدف العقل ، وهو أن يعقل نفسه كعقل . ففي هذا القرن «أصبحت الحقيقة لا كما يقولها السابقون ، بل كما يقولها العقل»(٣) . و«خطاب الطريقة» أو «حديث الطريقة» Discours de la Méthode لديكارت ينزع بوضوح إلى تثبيت الوجود على أرضية صلبة ، تنطلق منها الذات لإثبات وجود الله ، ثُمّ وجودها هي ؛ فطموح هذا الفيلسوف هو ، قبل كل شيء ، أن يرى بوضوح من خلال أعماله ، وأن يسير واثقاً في هذه الحياة(٤) . فهو يعلن «شمول الفطرة السليمة ، أي العقل ، جميعَ البشر ، ليتوصل من ذلك إلى سلامة استعماله»(٥) . يقول :

«Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée: car chacun pense en être si bien pourvue, que ceux même qui sont les plus

---

(١) Jean Wahl, Tableau de la Philosophie Française, Gallimard Idées, nrf, 1972, p. 8.

(٢) Ibid, p. 9.

(٣) كمال الحاج ، بين الجوهر والوجود ، دار النهار ، ١٩٧١ ، ص ٣٧ .

(٤) Jean Wahl, Tableau de la Philosophie Française, p. 9.

(٥) جنفياف روديس لويس ، ديكارت والعقلانية ، تعريب عبده حلو ، منشورات عويدات ، ط ١ ، ١٩٧٤ ، ص ١٧ .

difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutoume d'en désirer plus qu'ils en sont»[1].

فالفكر منطلق ديكارت لإثبات الوجود : «أنا أفكر ، إذاً أنا موجود/ Je pense donc je suis»(٢) (الكوجيتو) . لقد بحث الفلاسفة (الذين كانوا علماء أيضاً) عن مصطلحات عامة للوجود البشري وللعالم المحيط بالذات ، لكي يوحّدوا ـ كما حاول الإغريق من قبلهم ـ بين الوجودين أو الكونين : الأكبر والأصغر . لذا نراهم مكتشفين رياضيين ، وفيزيائيين ، من باسكال إلى ديكارت إلى سبينوزا إلى ليبنتز . . . وهذان أخذا بطريقة ديكارت في استعمال الرياضيات ، لكنهما لم يعمدا إليها إلا في ما يتعلق بـ «قوانين الصدمة» (٣) . على أن أثر ديكارت العميق في كل من فلسفات مالبرانش وسبينوزا وليبنتز كان غير خافٍ أبداً .

وفي القرن الثامن عشر ـ عصر التنوير ـ راح الاتجاه الكلاسيكي الموسوعي يتجذّر أكثر فأكثر ، وراح مفهوم اللاهوت يتجه نحو المطلق ، تمهيداً لوضع الذات وجهاً لوجه أمامه . لذا نجد الفلاسفة ، سواء بحثوا في الفلسفة اللاهوتية أو في السياسة أو في القانون أو في فلسفة التاريخ . يحملون النزعة المثالية التي عُرفت بها الحركة الكلاسيكية بعامة ، ويحاولون خلق صورة للمجتمع المثالي ـ ولا سيما الفلاسفة المثاليين الألمان ـ ، حيث يمكن للذات أن تقف أمام صورة المثال وترتاح في وصفها . ولكنهم لم يعنوا بالذات على أنها ما هو فردي ، بل على أنها ما هو جماعي ، فقد كانت نزعتهم

---

(١) Descartes, Discrours de la Méthode, 10/18, Union Générale d'Éditions, Paris, 1976, P. 29.

وقارن تعريبه في : مقالة الطريقة ، تعريب جميل صليبا ، ص ٧٠ .

(٢) Ibid, p. 62.

(٣) Jean Wahl, Tableau de la philosophie Fran. p. 29.

المثالية تحتم عليهم أن يتخطوا الفردية إلى العامّ الشامل ، لأنهم بحثوا في عالم متكامل تتلاقى فيه جميع الذوات .

وراحوا يركزون على المنطق وعلى قواعد أثبت وأعمق من تلك التي عرضها الفلاسفة السابقون . وخطا النقد خطوة كبيرة مع كانط ، ولا سيما في كتابيه «نقد العقل المحض» Critique de la Raison Pure و «نقد العقل التجريبي» Critique de la Raison Pratique . ففي الأول يحاول «تبيان الأسئلة التي يتسنى للعقل بصفته فعلاً للفكر أن يجيب عنها ، وتلك التي ليس في مقدوره الإجابة عنها»[١] . فيحاول بذلك «إمعان النظر في فاعلية هذا العقل وتأثيره»[٢] . وفي الكتاب الثاني ، يجهد كانط «من أجل تقديم البرهان على وجود معايير أخلاقية على الصعيد القَبْليّ ـ أي في مرحلة سابقة لكل تجربة وأن مفعول هذه المعايير يسري على جميع البشر بالتساوي»[٣] . هنا ارتبط النقد الفلسفي بالمطلق .

ومع هيغل الذي تغذّى من فلسفتي فيخته وشلنغ ، وصل علم المنطق إلى ذروته . فالفلسفة بالنسبة إليه نظر في جميع العناصر التي تشكل الشعب وفكره وتقاليده وسياسته وأنظمته ، الخ . . . «وهي تلك الزهرة العظيمة ، ومفهوم التكوّن كله ، والوعي والجوهر الروحي للشرط بكامله ، وروح العصر

---

(١) أوفي شولتز ، كانط ، تعريب د. أسعد رزوق ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ١ ، ١٩٧٥ ، ص ١٢٤ ، وقارن : ولْ ديورانت ، قصة الفلسفة ، ص ٣٣٣ ، وقارن :

Jean Lacroix, Kant et le Kantisme, Que sais-je, Presse Universitaire de France, 1977, p. 25.

(٢) أوفي شولتز ، كانط ، ص ١٢٢ .

(٣) Jean Lacroix, Kant et le Kantisme, p. 41 et après وقارن: المرجع السابق ، ص ١٥٣ .

الكائن كروح يعقل ذاته»[1]. وهي تسكن في «ملكوت الحقيقة» وتؤسسه فنشارك فيه عندما نقطفها»[2]. وتكون أولى شروط الفلسفة شجاعة الحقيقة، والإيمان بقوة الروح[3]، وهي، إلى جانب ذلك، حاجة روحية تحاول أبداً إرضاء الفكر[4]. واعتبر هذا الفيلسوف أن حركة الروح التي تعتبر تطور المفهوم المباشر هي الطريقة المطلقة للمعرفة، وفي الوقت نفسه روح المحتوى بعينه[5]. والجدل عند هيغل يعتمد على عوامل ثلاثة: النفي والإيجاب والمركب الموضوعي الذي يعلو عليهما ويشملهما معاً (الأطروحة - ونقيض الأطروحة - والمركّب التوفيقي). وطُبق هذا على مبدأ الروح في - نفسها، أي إمكانية الوجود، ثم الروح التي تخرج من الإمكانية، ثم الروح التي تكتفي بذاتها، أو الروح في - ذاتها ولذاتها. وطُبِّقت هذه النظرية على حركة تاريخ الفلسفة في كتابه «دروس في تاريخ الفلسفة» -Leçons sur l'his toire de la philosophie، ثم على قضية الكسب الحقوقي للذات في كتابيه «القانون الطبيعي» Le Droit Naturel، و «مبادىء فلسفة القانون» Principes de la Philosophie du Droit، كاشفاً في كتابه الأكبر «فينومينولوجيا الروح» La Phénoménologie de l'Esprit عن نظرية المطلق. والفكرة المطلقة، بالنسبة إلى هيغل، «تمثل... تَمَاثل الفكرة العملية والفكرة النظرية، بحيث أن كل واحدة منهما لا تزال أحادية الجانب - لأنها شيء فوقي نبحث عنه،

---

(١) Hegel, Leçons sur l'Histoire de la Philosophie, Gallimard Idées. nrf, 1970, Tome I, p. 55.

(٢) Hegel, Morceaux Choisis, Gallimard Idées, nrf, 1969, Tome I, p. 9.

(٣) Ibid, p. 10.

(٤) Ibid, p. 13.

(٥) I bid, Tome II, p. 104.

وهدف لم نصل إليه بعد»[١] . وحدت الفلسفة المثالية التي أرسى هيغل دعائها الكنيسة على محاربته ، فقد ذكر أن الله ليس هو الذي في السماء ، بل هو ، على هذه الأرض[٢] . وتعليل هذا ما رواه هيغل لبعضهم في إحدى رسائله إذ قال : «إن عصراً جديداً ابتدأ في العالم . . . يبدو أنَّ روح العالم قد نجح في أن يعرف نفسه أخيراً كروح مطلق . . لقد توقف وعي الذات المتناهي عن أن يكون متناهياً فحسب ، وهكذا اكتسب وعي الذات المطلق الحقيقة التي كانت تنقصه حتى ذلك الوقت» . والمقصود هنا أن الروح المطلق قد وعى نفسه وتحقق في عقل هيغل[٣] .

---

(١) Hegel, Science de la Logique, Logique de Hegel, Aubien, Paris, 1976, Tome IV, p. 549.

(٢) رينيه سرّو وجاك دوندن ، هيغل ، تعريب جوزيف سماحة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٤ ، ص ٧٩ .

(٣) الموضع نفسه .

٣ ـ تحطيم الفلسفة المثالية/ فلسفة الحداثة

بعد هذا تغيرت معطيات العصر ، وراحت التقنية وصورة المجتمع التصنيعي تلقيان بذورهما تحت التراب مع الثورة الصناعية الأوروبية ، وتغيرت الرؤيا الفلسفة الأوروبية مع شوبنهاور وسورين كيركيغارد وفريدريك نيتشه وكارل ماركس .

بعد سلسلة من الحروب ، «كانت أوروبة كلها خراباً منهوكة القوى ، وقضت الحرب على ملايين الرجال الأشداء ، وتركت الملايين من هكتارات الأراضي مهملة ، وكان على الحياة أن تبدأ من جديد من أول المرحلة ، تدريجياً وبتضحية مقرونة بالألم لاسترداد اقتصاديات البلاد التي استنزفتها الحرب»[١] .

في هذا المناخ عاش شوبنهاور . وانتمى حقاً إلى الرؤيا الرومنطيقية . وكان فيلسوفاً وموسيقياً مشهوراً . وهو أول الفلاسفة المتشائمين . وقد ربط تشاؤمه «بنظرية الإرادة ، فالإرادة تحمل بذور التشاؤم ، لأنها في الحقيقة أصل الشر في العالم ، فالصيرورة الأبدية ، والصراع الذي لا ينتهي ، والرغبة التي لا تهدأ ، هي صفات تميز الطبيعة الباطنية للإرادة ، وهي بالتالي مصدر الألم

(١) ول ديورانت ، قصة الفلسفة ، ص ٣٨٥ .

والمعاناة في العالم»[1] . وبناءً على نظريته الفلسفية ، فإن «ركيزة الوجود إرادة عمياء لا تفتأ تدفع بلا سبب ولا هدف ، الكائنات نحو الوجود والعمل والألم . والفيلسوف ، بكشفه القناع عن هذه الإرادة الغامضة ، يجعلها غير مضرة ، كما يستدعي الساحر الأرواح الشيطانية كي يعود فيطردها»[2] ، وبالتالي ، فإن الوجود «يتصف بالعبث . وعبثية الوجود تعبر عن نفسها في كل أسلوب توجد على نحوه الأشياء»[3] . وانتهى الأمر بفكر شوبنهاور المتشائم إلى القول بالانتحار كحل وحيد للخلاص[4] ـ وهذا موقف من نسغ الحركة الرومنسية . ومع هذه الحركة بدأت الكلاسيكية تتقهقر ، وبدأت النزعة الجماعية والجَمْعية تتفتت وتنسحق أمام نهوض فلسفي للفرد في المجتمع والكون ، وشاع في نفوس الناس تلك الفترة قرف من مذهب هيغل[5] .

ثم جاء سورين كيركيغارد (مؤسس الفلسفة الوجودية وغارس بذورها الأولى) ، فوضع نصب عينيه تحطيم فلسفة هيغل ، وسخر منه بحدّة ، كما قاد حملة عنيفة على الكنيسة وممارساتها في أواخر حياته[6] ، وذلك من أجل «القانون الإنساني» كما يقول هو ، «ولأنه أحس بأن يد الله تحزه»[7] . وقامت فلسفته على اعتبار الإنسان قد «سقط» ، منذ آدم ، من فردوسه ، عندما أفقده الوعيُ براءته العدنيّة (فالبراءة ـ كما يحددها كيركيغارد ـ هي الجهل)[8] ، لأنه

---

(١) سعيد محمد توفيق ، ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور ، دار التنوير ، ط ١ ، ١٩٨٣ ، ص ٦٥ .

(٢) بيير دوكاسيه ، تاريخ الفلسفات الكبرى ، ص ١٥٣ ـ ١٥٤ .

(٣) سعيد محمد توفيق ، ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور ، ص ٦٧

(٤) بيير دوكاسيه ، تاريخ الفلسفات الكبرى ، ص ١٥٤ ـ ١٥٥ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ١٥٥ .

(٦) Plusieurs Auteurs, Kierkegaard Vivant, Gallimard Idées, nrf, 1966, p. 86.

(٧) S æren Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, p. 43 et 45.

(٨) Ibid, p. 85.

ارتكب «الخطيئة الأصلية» فآدم يمثل الإنسان الأول ، وآدم ، في آن ، هو نفسُهُ والنوعُ البشري» [١] ، و «الخطيئة الأصلية» هي العلم وتذوق ثمرته [٢] . من هنا عالج هذا المفكر مفهوم القلق Angoisse ، واعتبر أن «حقيقة النفس تظهر نفسها أبداً كصورة تجرّب إمكاناتها ، إلا أنها تتلاشى عندما تريد الوصول إليها، وهي شذرة Rien لا يمكن إلا أن تقلقنا» [٣] . ونجد في مؤلفه «مبحث في القلق» Traité de l'Angoisse ، وكذلك في «شذرات فلسفية» Riens Philosophiques نواة الفلسفة الوجودية . وفي هذا المؤلَّف الأخير ، يحاول أن يبحث في إمكانية تعلُّم المعرفة ، ويستهلّه بطرح السؤال التالي : «إلى أي حدّ يمكن للحقيقة أن تُلقَّن؟» [٤] .

ويصل أخيراً في المؤلَّف المذكور إلى «وعي الخطيئة» ، وإلى «قرار جديد : اللحظة ، وإلى إله جديد : الله في الزمن» [٥] . لقد توصل هذا الفيلسوف إلى إعطاء المفهوم المسيحي بعداً وجودياً ينغرز في الذاتية [٦] ، وإلى إعلان انتهاء عصر الفلسفات المثالية .

ثم يأتي فريدريك نيتشه ليهزأ من مثالية الفلاسفة ، ومن قانون اللاهوت المطلق ، ومن مبدأي الخير والشر والقيم الإنسانية المألوفة بعامة ؛ فيعتبر نفسه «اكتشف شيئاً فشيئاً أن كل فلسفة ، حتى الآن ، كانت اعتراف صاحبها . .

---

(١) I bid, p. 33.

(٢) Ibid, p. 44.

(٣) Ibid, p. 46.

(٤) Særen Kierkegaard, Riens Philosophiques, Trad, Knud Ferlov et J. Gateau, Gallimard Idées, nrf, 1969. p. 49.

(٥) Ibid, p. 185.

(٦) Emmanuel Mounier, Introduction aux Existantialismes, Gallimard Idées, nrf, 1973. p. 25.

ومذكراته»(١) . ويشن هجوماً رهيباً على كانط و«ما ـ قبلياته» à-prioris بصورة خاصة ، فيقول مثلاً : «إن المراءاة المتصلبة الفاضلة (يقصد أنها تدّعي الفضيلة) التي يجذبنا بها كانط العزيز إلى شُعُب ديكالكتيكيته المعذِّبة لكي يوصلنا ، أو يحثنا على قبول أمره النوعي ، لَمَشْهَدٌ يدفعنا إلى الابتسام ـ نحن الحسّاسين الذين نشعر بلذّة حية في النفاد باستمرار إلى خبث الأخلاقيين الأغراء الوضيع . . »(٢) . لقد وضع نيتشه أسس الكيان الأوروبي الفاوستي ، وابتدأ بتحطيم الله ، وهاجمه هجوماً عظيماً ، كما هاجم مبدأ الإيمان به أيضاً(٣) ، وأعلن إيمانه بالإنسان الخارق Surhomme ، بـ«الفرد السيد ، الفرد الذي لا يشبه إلاّ ذاته ، الفرد المتحرر من أخلاقية التقاليد والعادات ، الفرد المستقل والسوبر ـ أخلاقي . باختصار ، الإنسان ذو الإرادة الخاصة المستقلة الدؤوب . الإنسان الذي يستطيع أن يقطع عهداً ـ ذاك الذي يمتلك في ذاته وعياً فخوراً هصوراً بما وصل إليه أخيراً بعد لأي ، بما تجسّد في ذاته واندمج بها ، وعياً حقيقياً بالحرية والقوة ، وشعوراً ، في النهاية بأنه وصل إلى اكتمال الإنسان فيه»(٤) . ويجسّد هذا الإنسان الكامل في كتابه «هكذا تكلم زرادشت» Ainsi Parlait Zarathoustra ، معلناً أن الإنسان «حبل منصوب بين الحيوان والإنسان المتفوق»(٥) ، وأنه ـ على لسان زرادشت ـ «مُنبىء بالصاعقة . . . وما

---

(١) Nietzsche, Par-delà la Bien et le Mal, 10/18, Union générale d'éditions, Paris, 1975, p. 33.

(٢) Ibid, p. 32

(٣) راجع : فريدريك نيتشه ، أصل الأخلاق وفصلها ، تعريب حسن قبيسي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط ١ ، ١٩٨١ ، القسم ١٤ من البحث الأول ، من ص ١٤١ حتى ١٤٤ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٥ .

(٥) فريدريك نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، تعريب : فليكس فارس ، دار القلم ،

الصاعقة . . . إلا الإنسان المتفوق»[١] .

ومبدأ نيتشه الذي اعتمد على فلسفة القوة يؤسس عالماً خالياً من الله ، ومن كل قوة مفارقة ، من خارج العالم . فمؤلفاته «ضد ـ المسيح» Antichrist و«هكـذا تكلم زرادشت» و«ما وراء الخيـر والشر» Par-Delà le Bien et le Mal ، تحطم مفهوم القيم إلى ما يتخطاها ، ولا سيما في الكتـاب الأخير ، ممتهجة أخلاقاً فاوستية غربية ، تقوم على اكتشاف الذات أقصى ما يمكن أن تحققه ـ ويتلاءم هذا مع العصر التكنولوجي الذي تهدف روحه إلى إثبات أن الإنسان كل شيء في العالم . وقد أدت هذه النظرية التي تجلّت حقاً في الروح الغربية إلى تحويل الإنسان أخيراً إلى عبد لمخلوقه الآلي ، وفي إبعـاده عن روحانيته ليصير آلة ، الأمر الذي جعل شعراء عظاماً كاليوت وستويل ينعـون عليه مصيره بين الحربين العالميتين الأولى (اليوت) والثانية (ستويل) .

وجـاء مين دي بيـران لكي يعبّـر ، هـو أيضـاً ، عن تمـرّد الفيلسـوف المستمر ، فقارن بين الميتافيزيقي وسيزيف الإنسانِ الذي كان عليه أن يعيد درس تناقضات الفكر التاريخية ، صابراً ، مجدِّداً ، بمشقة جديدة[٢] . واعتبر أن الإنسان يحتاج إلى دعم من خارج ذاته ، وأن الله سيكون دعمنا[٣] . وناقش بجدية مشكلة الوعي ، فقال إن «الوجود معناه الشعور بالوجود ، معناه التفكير ، وهذه كلها مرادفات»[٤] . إنه «فيلسوف الوعي» الذي آمن بأن جميع الحسنات

لا تاريخ ، ص ٣٥ . وكذلك :

Nietzsche, Ainsi Parlait Zarahoustra, trad. Georges Arthur Goldshmidt, Librairie Générale Française, 1972, p. 10.

(١) المصدر السابق ، ص ٣٧ و

Ibid, p. 12-13.

(٢) أندره روبينه ، الفلسفة الفرنسية ، ص ٩٢ .

(٣) Jean Wahl, Tableau de la Philosophie Fran. p. 80.

(٤) أندره روبينه ، الفلسفة الفرنسية ، ص ٩٢ .

في الإنسان ليس مصدرها منه ، بل مما هو أعلى [١] . وقد حطم نيتشه هذا النوع من الفلسفات كما رأينا .

مع أوغست كونت تطوّب مفهوم العلم التجريبي في الفلسفة . لقد انطلق هذا الفيلسوف من الشك والموضوعية ، تاركاً الذاتية على حِدَة . ورأى أننا نتعرف إلى الفكر من خلال منجزاته ـ وهي العلوم [٢] . والفكر هو الوسيلة التي تسمح لنا بوضع بيان بهيأة العلوم وفلسفتها التي هي الموضوع الوضعي الوحيد المفيد . من هنا ، آمن أوغست كونت بما هو نسبي وأهمل ما هو مطلق [٣] . وكان هدف دروس الفلسفة الإيجابية تعليمُ «أن هناك قانوناً للتقدم العقلي وأن هذا القانون هو أول قانون للعلم الاجتماعي ، وأن باستطاعته أن ينشئ صلة متينة بين التطور العلمي والتطور الاجتماعي . وسهلت له هذه الفكرة الأم أن يتخيّل تنظيم العالم السياسي من جديد على أيدي العلماء» [٤] .

في خلال ذلك برز تيار فلسفة «النشوء والارتقاء» الذي مثّله خير تمثيل تشارلز داروين . وكان لامارك قبله قد خاض أبحاثاً مهمة في هذا المجال ، وقال «بوراثية» الخصائص المكتسبة «بتأثير الوسط الطبيعي ومن أجل الوظائف التي تقوم بها . وهذا كاف بنظر لامارك لتفسير تشكُّل الأنواع» [٥] . كما اعتبر أن «النرووولوجية تشكل مذهب النشوء والارتقاء» [٦] . أما داروين فقد درس خصائص المخلوقات البيولوجية ، وعيّن إمكانات التحول ـ وهو على نوعين عنده :

---

(١) Jean Wahl, Tableau de la Philosophie Fran. p. 81.

(٢) أندره روبينه ، الفلسفة الفرنسية ، ص ٩٥ .

(٣) الموضع نفسه .

(٤) بيير دوكاسيه ، تاريخ الفلسفات الكبرى ، ص ١٦٣ ـ ١٦٤ .

(٥) أندريه كريسّون ، داروين ، تعريب سلمى زيادة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، مجهول التاريخ ، ص ٢٣ .

(٦) المرجع نفسه ، ص ٢٤ .

١ ـ «التحول بالإيلاف» :

ويقوم على مستويين : مباشر «بأن يقع تأثيرها على النظام العضوي برمته أو على بعض أجزائه دون بعض . وغير مباشر ، بتأثيرها في النظام التناسلي»[١] .

٢ ـ «التحول بالطبيعة» :

وهو تطور الشواذ في الجنس طبيعياً شيئاً فشيئاً عن طريق «استمرار التناسُل في حالتها الطبيعية»[٢] .

وقد أوصلته أبحاثه إلى اعتبار «أن الإنسان «ليس مملكة ضمن مملكة» بل حيوان سمحت له مميزات بنيته وحياته الاجتماعية بملكة الأعمال الفكرية والأحاسيس الأخلاقية والأعمال الفنية العليا . وقد حاول إثبات ذلك ، فرأى أن هناك قرابة أكيدة بين عالم اليوم وبين القرود الإنسانية الشكل : «إن البدائيين يشكلون صلة الوصل بين «إنسان المعرفة» Homo-Sapiens الذي نعرفه وبين أجداده الأشبه بالقرود»[٣] . في هذا المنظور العلمي ينتفي عمل الخالق في خلق الإنسان ، ويصبح الفضل كل الفضل للطبيعة .

ثم شاعت فلسفة برغسون لتضرب الفلسفات التي ترسخت في نهاية القرن التاسع عشر ، من تحليل المركبات بحسب عناصرها الأولى ، إلى أفكار العناية الإلّهية وخلود النفس وما شابه . فاعتبر أنّ فهمنا يقدّم لنا «عالماً ردّه إدراكه الحسّيّ وتأمُّلنا إلى أجزاء جامدة لا تشبه الحقيقة ، كما لا تشبه صور شريطنا السينمائي حركات الممثلين الذين التقطت آلة التصوير إشاراتهم

---

(١) تشارلز داروين ، أصل الأنواع ، تعريب إسماعيل مظهر ، مكتبة النهضة ـ بيروت ، بغداد ، ١٩٧١ ، ص ١٢٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٨ .

(٣) أندره كريسّون ، داروين ، ص ٤٠ .

وجمّدتها»[١] . فإن «الأدلة الرمزية التي نرسمها في المكان هي التي تتيح لنا أن نكوّن فكرة واضحة عن الأشياء»[٢] . فما يبدو لنا كأشياء ثابتة ليس ، بفعل الكلمات التي تحجبه ، إلا محض تحوُّل وصيرورة ، وتغيُّر متواصل[٣] . ولا يمكن أن نصل إلى المطلق الذي تتجه إليه العقول باستمرار إلا بوساطة الحدس ـ وهو «يشبه . . . الاختبار الباطني الذي يستطيع به العقل . . . أن يتخطى النسبي ويبلغ المطلق بوصفه إرادة»[٤] . وعلى الحدس أن يتخلص من كل تحليل يرد المركبات إلى عناصرها الأولى ، ومن كل فعل إحصائي ليبلغ المطلق[٥] . وتسمح لنا هذه النظرية باعتبار أنفسنا استمراراً نوعياً محضاً ، فلا شيء كائن ، بل يتكوّن من غير أن تكون له علاقة عددية[٦] . وهذا الأمر يُظهر المبدأ الأساسي في فلسفة برغسون : «الاندفاع الحيوي» الذي يُعتبر «مبدأ حياة الكون بأجمعه»[٧] . وعنه يصدر مفهوم التطور .

الوجود بالنسبة إلى برغسون إذاً ، «إدراك حسي» و. . . «واقع . . . يقع في حيز بشري أي في مكان وزمان»[٨] . والديمومة هي ديمومة التحول ـ هي التحول كمبدأ ثابت لا يتغير . وتصل صوفية هذا الفيلسوف أخيراً في أخلاقياته

---

(١) آندره كريسون ، برغسون ، تعريب نبيه صقر ، منشورات عويدات ، ط ١ ، ١٩٦٢ ، ص ٢٨ ـ ٢٩ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٣١ .
(٣) الموضع نفسه .
(٤) المرجع نفسه ، ص ٣٣ .
(٥) المرجع نفسه ، ص ٣٤ .
(٦) المرجع نفسه ، ص ٣٦ وقارن :
Jean Wahl, Tableau de la Philosophie Fran. p. 177.
(٧) المرجع السابق نفسه ، ص ٣٨ .
(٨) كمال الحاج ، بين الجوهر والوجود ، ص ٧٢ .

إلى اعتناق قلسفة الديمقراطية التي ترتكز على حب الله[١] .

مع كارل ماركس وفريدريك انجلز ترسخ مبدأ المادية الذي اعتمدت عليه العقائد اليسارية (الاشتراكية والشيوعية) . منذ تحوّل جدل هيغل الذي كان جدلاً روحياً في نسغه ، إلى جدل مادي ؛ فالتطور لا يكون في المكان وخارج الزمن ، لأن «الزمن هو الشرط الأساسي لكل تطور»[٢] . لقد صار النظام المادي هو الأساس ، ونُظِرَ إلى العالم على أنه ، بطبيعته ، مادي[٣] . وكانت مهمة ماركس وانجلز «توفيق علم المجتمع ، أي مجموع العلوم المسماة بالعلوم التاريخية والفلسفية ، مع الأساس المادي وإعادة بنائه على هذا الأساس»[٤] . فجدلية هيغل التي تقوم على الفكر أمر خطأ بنظر انجلز ، و«هذا التحريف الفكري هو ما كان يجب القضاء عليه . وعندما عدنا إلى وجهة نظر المادية ، رأينا من جديد في المفاهيم الإنسانية ، انعكاسات الأشياء الواقعية بدلاً من أن نرى في الأشياء المادية انعكاسات هذه الدرجات أو تلك للفكرة المطلقة».

والمادة عماد مفهوم ماركس ، كما ذكرنا . إنها الحقيقة الوحيدة في الكون، وهي التي تتفاعل جدلياً، لكي تندفع باستمرار نحو الأمان، وهكذا يتحرك التاريخ (الذي يصير هنا تاريخاً مادياً) بالتفاعل الدائم بين الشيء ونقيضه . ويقوم الوعي الاجتماعي عند الإنسان على وعي نظام المجتمع الاقتصادي ، حتى في المجالات السياسية . من هنا وضع ماركس كتابه

(١) Jean Wahl, Tableau de la Philosophie Fran. p. 133.

(٢) ماركس ـ انجلز ، مختارات ، مجهول المعرّب ، دار التقدم (موسكو) ، مجهول الطبعة والتاريخ ، ٤/٢٨ .

(٣) محمد باقر الصدر ، فلسفتنا ، ص ٢٠١ .

(٤) ماركس ـ انجلز ، مختارات ، ٤/٣٠ .

«رأس المال» لشرح أسس العمل والإنتاج ومفاهيمهما ، مركزاً بصورة أساسية على مفهوم «القيمة الزائدة» . والخطأ الأكبر في المفاهيم المادية السابقة ، بنظر ماركس ، هو أنها تطرقت إلى الشيء بشكل موضوع أو تأمل ، لا كنشاط إنساني حسي أو كتجربة(١) . والحركة الدائمة في المجتمع الإنساني هي حركة ثورية ـ حركة صراع بين نظامين هما رأسان فيه : الرأسمالية والاشتراكية ، وبالتالي صراع بين طبقتيه : البورجوازية والبروليتاريا . فقد جاء في البيان الشيوعي : «إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات»(٢) . وذكر البيان أيضاً أن ما «يميز عصرنا الحاضر ، عصر البورجوازية هو أنه جعل التناحر الطبقي أكثر بساطة : فإن المجتمع آخذ في الانقسام أكثر فأكثر إلى معسكرين فسيحين متعارضين ، إلى طبقتين كبيرتين ، العداء بينهما مباشر ـ هما البورجوازية والبروليتاريا»(٣) . ويحدد ماركس ، في دراسته الحضارة وأطوارها ، أنها «تلك الدرجة من تطور المجتمع التي يبلغ فيها تقسيم العمل ، والتبادل الناجم عنه بين الأفراد ، والإنتاج الصناعي الذي يجمع هاتين الظاهرتين ، الإزدهار التام ، وتؤدي هذه العوامل الثلاثة إلى انقلاب في عموم المجتمع السابق»(٤) .

هكذا تُلغى سيادة العقل ، لأنها «سيادة البورجوازية المصوّرة بصورة المثال الأعلى»(٥) . وتنتفي الروح من العالم . فانجلز يروي أن العلاقة بين الفكر والكائن كانت أولى مسائل الفلسفة في كل العصور . واعتبر الجميع أن

---

(١) المصدر نفسه ، ٤/ ٤٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ١/ ٣٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ١/ ٣٩ .
(٤) المصدر نفسه ، ١/ ٥٠ .
(٥) المصدر نفسه ، ٣/ ٤١٢ .
(٦) المصدر نفسه ، ٣/ ٧٩ .

الإنسان مركب من بدن ونفس (روح) تبارحه عند الممات . هنا بالتحديد ينشأ الدين . و «ليست الحاجة الدينية إلى تعزية هي التي أدت في كل مكان إلى الوهم المضجر بخلود الشخص ، بل أدى إليه واقع بسيط هو أن الناس ، إذا اعترفوا بوجود النفس ، لم يعرفوا كيف يفسرون لأنفسهم ، بحكم ضيق الفكر العام ، إلى أين تذهب هذه النفس بعد موت الجسد»(١) .

وظهرت فلسفة علم النفس ، وبلغت ذروتها مع سيغموند فرويد ، الذي قسم الذات الإنسانية إلى ثلاث طبقات : الذات الدنيا ، والذات العليا والأنا . والذاتان الأوليان تتعلقان باللاوعي (الأولى بـالمحرَّمـات المكبوتـة ، والثانيـة بالموانع الدينية والاجتماعية) ، في حين أن الأنا تمثل الوعي ، وتقع في الوسط بينهما . لقد رُدَّت أعمال الذات ههنا إلى انعكاسات اجتماعية خارجية فيها ، تدخل في صلب تكوين الشخصية .

على أن ما قدَّمته الفلسفة المادية من إلغاء الروح ، والاكتفاء بالجسـد وبما هو مادي ، قد مهّد للفلاسفة الوجوديين بناء فلسفـة جديـدة ، موحشـة للغاية ، وعلى شيء كبير من اليأس والقنوط .

---

(١) المصدر نفسه ، ٢١/٤ .

٤ ـ الفلسفة الوجودية / استكمال الحداثة الفلسفية

«تهدف الوجودية إلى حملنا من جديد على الاحتكاك بالوجود الحقيقي، الوجود كما يجب أن يعيشه كل فرد. كما تهدف إلى حملنا أيضاً على الاحتكاك، كلاً على حدة، بالغصة المخبأة أو المعترف بها، غصة الإهمال والموت وزوال الزمن»(١).

والوجودية، بشكل عام، هي «أسلوب أو طريقة في التفلسف قد تؤدي بمن يستخدمها إلى مجموعة من الآراء التي تختلف فيما بينها أشد ما يكون الاختلاف، حول العالم وحياة الإنسان فيه»(٢). ونسقها هو آخر عبثيات هذا القرن(٣). أما أكبر رجالها فهم ثلاثة: سورين كيركيغارد، ومارتن هيدغر، وجان بول سارتر.

إن هدف الفلسفة بالنسبة إلى هيدغر هو «ابتداء الحضارة العالمية بمقدار ما تجيب، بوساطة تطور العالم، عن سيرورة الفلسفة نفسها»(٤). وهو يرى أن

---

(١) بيير دوكاسيه، تاريخ الفلسفات الكبرى، ص ١٩٥.

(٢) جون ماكوري، الوجودية، تعريب د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، تشرين الأول ١٩٨٢، ص ١١ ـ ١٢.

(٣) Emmaunuel Mounier, Introduction aux Existantialismes, p. 7.

(٤) Plusieurs Auteurs, Kierkegaard Vivant, p. 168.

الجوانب الجوهرية للإنسان هي : «الوقائعية : الوجود ـ دائماً ـ من قبل ـ في العالم ، الإنوجادية : الوجود دائماً قدام النفس في علاقة جوهرية مع إمكانياتها الخاصة ، الخسران : التفكك بسبب المطالب الملحّة للأحوال اليومية والمصالح اليومية والرفاق اليوميين»[1] . ويركز هيدغر على مواضيع وجودية بحت ، أهمها : القلق والضمير والمصير والموت . أما القلق ، فهو «قلق على الحياة ككل . . . لأن الحياة في كليتها هي الحياة التي تواجه الموت»[2] . والإنسان نفسه ، «في كليته وفي وجوده هو وجود ـ نحو الموت»[3] . وأما الضمير ، فهو «النسيج الأكمل الذي يعبّر عنه في القلق ومن خلاله»[4] ، وأما المصير ، فهو ارتفاع الحاضر من نسيانه إلى حاضر أصيل يكون هو مصيرياً[5] ، ويرتبط بمفهوم القرار . ويطرح لنا كتاب «الوجود والزمن» L'Etre et le Temps ، نوعاً من «رؤية الإرادة المتوحدة المسافة بالقلق لتواجه في المستقبل قرارها ، وتواجه في الماضي إثمها أو ذنبها ، ومع هذا تحقق في هذا الرعب المزدوج حريتها الحقة»[6] .

ويرى هيدغر أن الوجود البشري هو «وجود ـ نحو ـ الموت» . فيمكن لـ «المرء أن يقول إنه أكثر الممكنات كلها يقيناً ، إنني في الحالة المزاجية للقلق أكون على وعي بأنني أعيش في مواجهة نهاية ، فالوجود البشري ، وهو وجودي ، محفوف بالمخاطر ، ويمكن في أية لحظة أن يختفي في العدم»[7] .

---

(١) مارجوري جرين ، هيدغر ، تعريب : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣ ، ص ٢٥ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٠ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٣١ .
(٤) المرجع نفسه ، ص ٣٢ .
(٥) المرجع نفسه ، ص ٣٩ .
(٦) المرجع نفسه ، ص ٤٣ .
(٧) جون ماكوري ، الوجودية ، ص ٢٨٣ .

لقد آمن هذا الفيلسوف ـ كغيره من الوجوديين ـ بالفلسفة الظاهريّة ؛ فـ «كان واضحاً تماماً في رفضه للفكرة التي تقول إنه يمكن أن يكون هناك خلف الظواهر «شيء في ذاته» لا يمكن الوصول إليه على الإطلاق . فكل ما نستطيع أن نعرفه هو الظواهر على نحو ما تظهر في ذاتها»[١] .

وتأتي كتابات ألبير كامو (إذا صح اعتباره فيلسوفاً ، وهذا ما نميل إليه لأن له منهجاً في التفكير ومبدأ حاول تطبيقه في رواياته ومسرحياته) لتركز على قضية الحرية المطلقة ، في كتابه «أسطورة سيزيف» Le Mythe de Sysiphe . ويبحث هذا المفكر في قضية الانتحار ، معتبراً أن من ينتحر يعتبر الحياة كثيرة عليه ، أو لا يفهمها[٢] . على أن السبب الأعمق للانتحار هو الشعور باللاجدوى ، بنوع من الضجر ناتج عن اليقظة ـ يقظة المعرفة[٣] . وهنا على وجه التحديد يرتبط كل شيء بمفهوم اللاجدوى absurde ، فتكون في وجود الإنسان والعالم معاً ، وهي الرابطة التي تجمع بينهما[٤] .

وينكر كامو الأمل الذي يعطيه الدين إنكاراً تاماً ، يقول : «ولكي أحصر نفسي بالفلسفات الوجودية ، فإنني أجد أنهم كلهم ، بلا استثناء ، قد اقترحوا خلاصاً . فبالتعليل الغريب ، مبتدئين باللاجدوى على خرائب العقل ، وفي كون مغلق محصور بما هو بشري ، نجدهم يؤلهون ما يسحقهم ويجدون سبباً للأمل في ما يفقرهم . وذلك الأمل المفروض هو ديني فيهم جميعاً»[٥] . من

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٧ .
(٢) ألبير كامو ، أسطورة سيزيف ، تعريب : أنيس زكي حسن ، دار مكتبة الحياة ، ط ١ ، ١٩٦٢ ، ص ١٤ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٩ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٤١ .

هنا، فالموقف الوجودي هو، بالنسبة إلى كامو، «انتحار فلسفي».

لذلك نجد كامو يكرس مفهومي «الحرية اللامجدية» La Liberté absurde، و«الإنسان اللامجدي» l'homme absurde - وهو «مَن لا يفعل شيئاً بالنسبة إلى الأبدية، مع أنه لا ينفيها»[(١)]. ويمثله «سيزيف»[(٢)]. إلا أنه يجعل تعزيته الوحيدة فيه، وينظر إليه نظرة مغايرة عمن سبقه، فهو ملك مصيره، لا يتوقف لحظة عن بذل المجهود في ما يريد تحقيقه. فـ«الكون الذي يظل الآن بلا سيد، يلوح له غير عقيم، وغير تافه... والصراع نفسه نحو الأعالي يكفي ليملأ قلب الإنسان. وعلى المرء أن يتصور سيزيف سعيداً»[(٣)].

مع سارتر، تظهر لنا إيديولوجية تناقض الإيديولوجيا[(٤)]. ويردّ هذا الفيلسوف كل شيء إلى الظاهرة. ويوضح هذا بقوله: «يمكننا إن ننبذ صراع الظاهر والجوهر. فالظاهر لا يخفي الجوهر، بل يظهره: إنه هو الجوهر»[(٥)]. ثمة، إذاً، طرفان للفلسفة عند سارتر، هما أساساها: الوجود، وهو «ببساطة شرط كل كشف: إنه وجود - لأجل - الكشف، لا ليُكشَفَ عنه»[(٦)]، والعدم، وهو «في أساس حكم السلب لأنه هو نفسه سلب»[(٧)].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٢) يقول: «لقد فهمت الآن أن سيزيف هو البطل اللامجدي» (المصدر نفسه، ص ١٣٩).
(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
(٤) أدوار موروسير، الفكر الفرنسي المعاصر، تعريب: د. عادل العوّا، منشورات عويدات، ط ١، ١٩٧٨، ص ٣٩.
(٥) Sarte, l'Etre et le Néant Gallimard-Tel 9, 1976, p. 12. وقارن: الوجود والعدم، تعريب عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، ط ١، ١٩٦٦، ص ١٥.
(٦) Ibid, p. 105.
(٧) Ibid, p. 53.

وكانت مسألة الفعل والحرية أهم ما دارت حوله فلسفة سارتر . فالفعل ، بالنسبة إليه ، هو «تكييف صورة العالم ، وتأهيل الوسائل لأجل غاية»[١] ، والحرية أولى شروط العمل ، وهي «غير قابلة للتحديد أو للتسمية»[٢] ، نصل إليها من خلال الفعل نفسه . والإنسان موجود «يتعلم حريته بأعماله» ، وهو «شعور بالحرية»[٣] . ومفهوم الحرية نفسه أدى بسارتر إلى مفهوم الالتزام engagement .

هكذا ، يجد الإنسان نفسه في عزلة رهيبة ومقرفة ، أشبه بعزلة حارس المحطة الذي وصفه سارتر في رواية «الغثيان» La Nausée[٤] ، ويصبح الوجود نفسه أشبه بتلك الحصاة ، التي يتسرّب منها «نوع من الغثيان في الأيدي»[٥] .

---

(١) Ibid, p. 487.

(٢) Ibid, p. 492.

(٣) Ibid, p. 493.

(٤) Sartre, la Nausée, éd. Folio, 1974, p. 24.

(٥) Ibid, p. 24.

٥ ـ من الوجودية إلى البنيوية/ تحطيم الإنسان

يعلن روجيه غارودي في كلامه على البنيوية : «ثمة عهد في الفلسفة على وشك أن تُطوى صفحته : إنه عهد الوجودية الذي دام ثلث قرن ونيّفاً»(١) . فقد أثبتت الوجودية عجزها العلمي والنظري في آن ، وراحت تعلن إفلاسها ، فلقد ظهر خَطَؤها في الوقوف بمواجهة العالم . لقد غالت في التوكيد على الفردية . فخيبة الوجودية «نجمت عن فشل فلسفات الوجود في تقديم أساس للعلوم الإنسانية . فالتعلل بالذات وحدها ، دون سواها كان يعفي من طلب الموضوعية في العلاقات الإنسانية»(٢) . وأصبح التاريخ ، بالنسبة إليها ، نسيج مشاريع حرة فقط(٣) .

ما هي البنيوية إذاً ؟ وما هي البنية ؟

لقد أعلن عديدون أن «البنيوية ليست بأي حال من الأحوال «فلسفة» ، وإنما هي مجرد «منهج» للبحث العلمي»(٤) . وأعلن بعضهم «أن البنيوية لا

(١) روجيه غارودي ، البنيوية فلسفة موت الإنسان ، تعريب : جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ط ١ ، ١٩٧٩ ، ص ١٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤ .
(٤) زكريا إبراهيم ، مشكلة البنية ، دار مصر للطباعة ، نشر مكتبة مصر ، ١٩٧٦ ، ص٢٣ .

يمكن أن تشكل موضوعاً لعقيدة أو لفلسفة وإلّا لأمكن تجاوزها بسرعة ، بل تشكل بالضرورة طريقة مع كل ما تنطوي عليه هـذه اللفظة من التقنيـة ومن الالتزامات ، والشَرَف الفكري ، ومن التـطور في التقريبـات المتتاليـة» [1]. وهي ، بالنسبة إلى جاكبسون وتينيانوف «نظام الأنظمة» [2] . أما بـالنسبة إلى رولان بارت ، فالبنيوية فاعلية ، «إنها ليست مدرسة ولا فلسفة ، بل نوع من النشاط البشري الحديث» [3] . لكن روجيه غارودي ، يحمّل مفهوم البنيويـة بعداً فلسفياً ، إذ يرى أن «مفهوم البنية ، في أيامنا هذه ، يحمل فلسفة تمثل ، في طبيعتها الدوغمائية ، نقطة الوصول إلى فلسفة موت الإنسان ، إلى الفلسفة التي ليست لها ذات» [4] ، وهذا أيضاً رأي زكريا إبراهيم ، إذ يقول : «وعلى حين أعلن نيتشه ـ في نهايـة القرن المـاضي ـ «موت الإلـه» ، جاء فـلاسفة البنيوية ـ في هذا العصر ـ لكي يعلنوا ـ «موت الإنسان» ، أو لكي ينادوا ـ على أقل تقدير ـ بأن الموجود البشري هو الآن في النزاع الأخير» [5] . وليس بعيداً عن هذا الرأي رأي ميشيل فوكو : «لقد كان الإنسان صورة مجازية بين صيغتين للغة. . . الإنسان اختراع بيّن لنا علم آثار فكرنا بيسر عهده وسهولته وحداثته ، وربما وشكان نهايته . . . إن الإنسان سيختفي» [6] .

أما البنية ، فأمر مرتبط بالمذهب العام ، بل أساسه ، فهي كما يحددها

---

(١) جان بياجيه ، البنيوية ، تعريب عارف منيمنة وبشير أوبري ، منشـورات عويـدات ، ط ١ ، ١٩٧١ ، ص ١١١ .

(٢) أمينة غصن ، مقال : بنيوية جاكبسون : دلالة أغسطين ونسبية آنشتايـن ، الفكر العربي المعاصر ، العدد ١٨/١٩ ، شباط ـ آذار ١٩٨٢ ، ص ١٠٨ .

(٣) هاشم صالح ، البنيوية والحداثة ، مواقف ، العدد ٣٦ ، ص ١٠٤ .

(٤) روجيه غارودي ، البنيوية فلسفة موت الإنسان ، ص ١٣ .

(٥) زكريا إبراهيم ، مشكلة البنية ، ص ٧ ، وقارن : ص ٢٦ .

(٦) روجيه غارودي ، البنيوية فلسفة موت الإنسان ، ص ٤٦ .

جان بياجيه : «مجموعة تحويلات تحتوي على قانون كمجموعة (تقابل خصائص العناصر) تبقى أو تغتني بلعبة التحويلات نفسها ، من غير أن تتعدى حدودها أو أن تستعين بعناصر خارجية . . . ويجب أن يكون بإمكان هذه (أي البنية) أن تفسح المجال للتعقيد الاستنباطي»[١] . وعند غارودي هي «منظومة من علاقاتٍ وقواعد تركيب ومبادلة تربط بين مختلف حدود المجموعة الواحدة بحيث تعيِّن هذه العلاقات وهذه القواعد معنى كل عنصر من العناصر»[٢] . ويرى أدولفو باسكيز أن البنيوية «تقف . . . ، قبل كل شيء ، عند العلاقات والصلات التي تجعل العناصر ممتلكة لقيمة أو لمعنى لا ينبعان من ذاتها بل من موقعها ـ كعناصر مترابطة ومتعلق بعضها ببعضها ـ ضمن كلية ما . . . فالأطروحة الأساسية للبنيوية . . . هي ، إذاً ، تلك القائلة بأن ما من حدث فعلي إلا يفترض بنية ما . وإن علة وجوده ـ إن صح التعبير ـ بنيوية ، فهي علة وجود عنصر مترابط ضمن مجموعة ثابتة أو ثابتة نسبياً ، أي ، غير خاضعة لتغير كيفي جذري»[٣] .

لقد كان لهذا المذهب رواده في العلوم الإنسانية ، من ماركس إلى فرويد إلى دي سوسير ـ لكن هذا وضع مبادئ علم الكلام واللغة ، في حين أن ماركس طبّق مفهوم البنية في نقده الاقتصاد والمجتمع ، وتتالت الدراسات بعد أن أقام دي سوسير تعارضاً جذرياً بين مفهومي التزامن والتفارق[٤] ، (أو

---

(١) جان بياجيه ، البنيوية ، ص ٨ ، وقارن : زكريا إبراهيم ، مشكلة البنية ، ص ٣٣ .
(٢) روجيه غارودي ، البنيوية فلسفة موت الإنسان ، ص ١٧ .
(٣) أدولفو باسكيز ، البنيوية والتاريخ ، تعريب : مصطفى المسناوي ، دار الحداثة ، ط ١ ، ١٩٨١ ، ص ١٤ .
(٤) قارن : المرجع السابق ، ص ١٥ ـ ١٦ وكذلك : روجيه غارودي ، البنيوية فلسفة موت الإنسان ، ص ١٨ .

التعاقب) ، وراح المفكرون يميلون شيئاً فشيئاً إلى خلع مفهوم البنيوية على كل شيء ، فقد أعلن كلود ليفي شتراوس «إن علوم الإنسان ستكون بنيوية أوْ لا تكون»[1] ، وحاول تأسيس أنتروبولوجيا بنيوية ، وانتقل بالنموذج الألسني من نظرية في اللغة إلى نظرية في القرابة ، وأخرى في العقل ، ثم في الأسطورة ، وأخيراً في المجتمعات بعامة[2] .

مع البنيويين تغير الكوجيتو من جديد ، ومال إلى مَفْصَلَةِ الفكر حول البنية التي يعتبرها فوكو «فكراً لا يُعْقَل بالفكر»[3]. فبعد أن مالت كفة الميزان مع نيتشه والوجوديين إلى مصلحة الإنسان ـ فألهوه واعتبروه أساس الوجود ، عادت هذه الكفة ومالت عنه مع البنيويين ، حتى رأينا فوكو يؤكد على أنه لا يمكن أن تكون العلوم الإنسانية إلا عندما يكف الإنسان عن الوجود . ويقول : «ما عاد ممكناً التفكير ، في أيامنا هذه ، إلا في فراغ الإنسان المختفي» ، فعلينا أن نسخر بـ«ضحك فلسفي من كل مَن لا يزال يريد أن يتكلم على الإنسان ، وعلى ملكوته وتحرره»[4] .

---

(١) أدوار موروسير ، الفكر الفرنسي المعاصر ، ص ١٣٩ .
(٢) روجيه غارودي ، البنيوية فلسفة موت الإنسان ، ص ٢٣ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٤٥ .
(٤) الموضع نفسه .

٦ ـ خاتمة

هكذا أعلن البنيويون موت الإنسان ، بعد أن أعلن نيتشه «موت الله» من قبل . ما لبثت الرؤيا الأوروبية التي حطمت كل شيء في سياق النزعة التجريبية ، أن حطمت بنفسها إلهها الجديد : الإنسان! ولعل العلم العارم الذي أفرز التكنولوجيا قد وضع الإنسان الغربي أمام طريق مسدود ، لا يمكن أن يتراجع فيه . ما لبثت الفلسفة التي علت إلى المطلق وقواعده مع المثاليين أن انحدرت شيئاً فشيئاً إلى الإنسان ، ثم إلى ما هو ثابت ومجرد من الحياة ، إلى البنية كشيء جامد . هكذا تنطرح المشكلة الفلسفية الغربية في هذا الربع الأخير من القرن العشرين .

ـ ملحـق :

من الفلسفة اليونانية إلى فلسفة النهضة
(مقابلة مع الدكتور بشارة صارجي)

١ ـ من طاليس إلى أرسطو : ما هو المدى الذي اجتازته الفلسفة اليونانية ، وماذا حققت ؟

ـ ■ تأثر طاليس بفكرة فلسفية مصرية : ألوهية الماء ، فيثاغوروس سابق لطاليس ، وأورفيوس سابق لهما معاً بطبيعة الحال . كانت نظرة طاليس إلى الطبيعة تنطلق من البحث عن المبدأ الأساسي في تطورهما . ولكن الفكر الفلسفي تَبقى له نظرة إلى أي مجال أنا جزء من الطبيعة ، ومستقل عنها في آن ؟ والطبيعة ، باليونانية ، لها معنى مهم : إنها الصيرورة le devenir : لا بالمعنى الهيراقليطي ، بل بمعنى الوجود الذي يظل صائراً (ميسيس) . هنا يسأل الإنسان : كيف يمكن لهذا الشيء أن يصير ؟ والأهم أن الأنا جزء من الصيرورة بعامة ، ومن الصيرورة الاجتماعية بخاصة . هنا يمكن أن نعتبر أن التعبير الأول لما يمكن أن نسميه «ديانات الأسرار» قد بدأ ، لأن اليونان اعتبروا أن دين الإنسان هو دين الدولة ، ومصيره مرتبط بها . فبرز في هذه الجماعات مَن كانوا يقولون لي مصيري الخاص المنفصل عن الجماعة . وهذا ما فعلت ديانات الأسرار (اعتبرت أن في الإنسان عنصراً خالداً هو النفس ، وهو ليس محصوراً بالوجود الزمني) . صحيح أن هذه الفكرة كانت قد ظهرت بشكل أسطوري مع أورفيوس ، وأنه كان لافتاً جداً (ففي الفكر اليوناني القديم قام

تمييز أساسي بين عالم البشر وعالم الآلهة، فالجامع بينهما هو أن كلا الطرفين مخلوق، أما الفارق بينهما فهو أن الآلهة خالدة، أما البشر ففانون). وأورفيوس اضطر، لدعم هذه الفكرة، إلى إيجاد قرابة بين البشر والآلهة، ومن هنا أسطورة ديونيزيوس والتيتان (من رماد التيتان الذين أحرقهم زوس خُلِق البشر). ربما كان في الإنسان جزء إلهي فهو مدعو إلى الخلود. هذه هي الفكرة الرئيسة التي كانت في جوهر ديانات الأسرار: المصير الشخصي. ثمة أسطورة ثانية في هذا الأمر مفادها أن الآلهة تضايقوا من حكم التيتان، فثاروا عليهم، وأرادوا تدميرهم، فتوسط زوس، ووعد الآلهة بتحريرهم من العمل ويخلق طبقة من البشر لخدمتهم، ولكن من غير نور العقل (زوس = السماء المنيرة). وفي هذا تركيز على أن الآلهة يعقلون والبشر لا يعقلون. وبين الآلهة رأى بروميثيوس أن عليه تحرير البشر من جهلهم وحمل النار الإلهية إليهم، فحكم عليه بعذاب أبدي فوق جبل القوقاز. من هاتين الفكرتين: فكرة المصير الذاتي الخالد، وفكرة العقل الذي ينير ويربط، انطلق الفكر الإنساني الفلسفي. لكننا نلاحظ دائماً أن في الفكر اليوناني تيارين: التيار الديونيزي، وهو أكثر التيارات تصوفاً (اتحاد بالعنصر الإلهي، وهذا لا يتم إلا بملاشاة الحواس والتحرر منها ـ لا عن طريق التقشف فقط بل عبر حفلات السكر والرقص الدينيين، فالإنسان، عندما تتلاشى فيه حواسه، يرى ما لا يستطيع أن يراه قبل تحررها). والتيار الأبولوني، ويرتكز على العقل المرشد في السلوك بهذه الحياة (القياس ـ الاعتدال ـ الوعي ـ القبول بالوجود الأرضي وترتيبه وعدم الإفراط فيه في الأمور). وهنا أساس فكرة أرسطو: الفضيلة في الوسط. هذان التياران رافقا الفكر اليوناني باستمرار، وهما راسخان في الأسطورة ولكنهما يركزان على الوجود الإنساني الفردي. .

٢ ـ ولماذا سُمّي التيار أبولونياً لا بروميثياً؟

ـ ■ لأن أبولون معروف بدقة إصابته بسهامه، والعقل هو صحة الإصابة في الأمور.

٣ ـ ما هي الفلسفات الشرقية التي تأثّرت بها الفلسفة اليونانية حتى خريفها ، أعني حتى ما بعد أرسطو ؟

ـ■ حالياً ، يحاولون التركيز على ذلك . وفي الواقع ، لا يمكننا أن نقول إن هناك فلسفات شرقية ، بل رؤى للحياة ، لأن فكرة الفلسفة كنظام متماسك تترابط فيه الأفكار من غير تناقض لا وجود لها إلا في الفلسفة اليونانية . وهنا الفرق بين الفلسفة والأسطورة . فالفلسفة بدأت عندما فرض الإنسان على تفكيره مبدأين أساسيين : هما مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض . مبدأ الهوية هو الاستمرار في الأخذ بالمفهوم الواحد بمعناه ، من غير أن يتبدّل بين موقف وآخر . في الفكر الأسطوري يمكن أن يتكيّف المفهوم الواحد بسبب الإرادة الخارجية التي تستطيع أن تبدل المفاهيم . وإلى جانب مبدأ الهوية ثمة مبدأ عدم التناقض . أما في الفكر الأسطوري فبإمكاننا القبول بفكرتين متناقضتين . هذه الأمور في الفكر المنظم لم نجدها إلا في الفلسفة اليونانية . ولكن هذا لم يمنع كون جملة أساطير وأفكار قد عُرفت في غير الفكر اليوناني ، وهي تنتقل بلا حواجز ـ بيد أن ذلك لا يعني أن الفلسفة قد تأثرت بها .

٤ ـ ما هي الإنجازات الفلسفية التي حققها السفسطائيون ، وما هي سلبياتها وإيجابياتها ؟ وكيف أفاد منها أفلاطون وأرسطو ؟

ـ■ مَثّل السفسطائيون دوراً مهماً جداً في حيوية الفلسفة . هنا أمر مهم يجب أن نشير إليه : الفكر الفلسفي ، في أساسه ، صحيح ، من جهة ـ ومن هنا أهمية الحقيقة ـ ، ومن جهة ثانية هو صيرورته ، أي أن الفكر الفلسفي فكر باحث عن الحقيقة ، ولا يدّعي أبداً أنه وصل إليها بالمطلق (أي قبض عليها) . من هنا نلاحظ أن الفلسفة هي ، في الأساس ، حوار . والسفسطائيون مثلوا دوراً مهماً في التركيز على الحوار ؛ لكنهم أخضعوه لأهداف محدّدة ، تارة تكون الحقيقة ، وتارة تكون المصلحة . لم يكن همهم دائماً البحث عن

«الحقيقة» ، بل بحثوا عن حقيقة قد تكون جزئية أو منفعية . لذلك أسهم السفسطائيون إسهاماً في إغناء الحوار الإنساني لإظهار التفاصيل الدقيقة من أجل بلوغ الهدف .

وقد انتقد أرسطو السفسطائيين انطلاقاً من أنهم لم يحصروا حوارهم في البحث عن الحقيقة ـ وأشد انتقاده لهم كان بفعل بحثهم عن المصلحة . لكن هذا لم يمنع أنهم مثّلوا دوراً مهماً في ربط البلاغة الخطابية بالحديث الفلسفي .

أما أفلاطون فقد أفاد من التركيز على الحوار ، ولكنه حدّد هدفه . ولهذا نرى أنه ، على لسان سقراط ، يطرح دائماً على محاوريه اسئلة حول مفهوم فكرة أو أخرى . والحوار هو لتوضيح هذا المفهوم . ولعل أساس نظرية المثل المنطقي ، لا الميتافيزيقي هو أن الحوار لا ينتهي ، لذلك ، فإن ما يجب أن ندركه نهائياً هو أبعد من المنال ، في عالم مثالي مفارق .

٥ ـ من الفكر الميثولوجي إلى الفكر الفلسفي نقلة نوعية مهمة حققها العقل البشري . كيف تمت ؟ وكيف يمكن ، من بعد ، الربط بين الفلسفة كنظام عقلاني ، والدين واللاهوت كإيمان وعقيدة ؟

ـ ■ ينطلق الربط بين الفلسفة كنظام عقلاني والدين والإيمان كعقيدة من هدف أساسي للفلسفة هو البحث عن الحقيقة . في هذا البحث يصل الإنسان بوساطة العقل إلى أمور كثيرة ، ويقرّ في النهاية بأن ما يصل إليه ليس نهائياً ، بل ثمّة ما يتجاوز الحقل الذي يكتشفه في الحقيقة .

وهذا الإقرار الفلسفي ليس مناقضاً للعقل ، بل من صلب العمل العقلي . والإيمان يحمل للإنسان حقائق قد تكون من هذا النطاق الذي يتجاوز حقله الفعلي . من هنا ، تستطيع أن تقول إن الإيمان يساعد العمل الفلسفي ،

من غير أن يذلّه أو يقيّده ، لأنّ مَن يسعى إلى الحقيقة لا يخشى مختلف الطرق التي توصله إليها .

٦ ـ ما هو الدور الذي مثّله القديس أوغسطينوس ومار توما الأكويني في الربط بين الفلسفة واللاهوت ، وبين الله واللوغوس الفلسفي ؟

ـ ■ أوغسطينوس كان على اطّلاع واسع على الأدب الروماني وفكره ، وعلى الفكر اليوناني أيضاً. وكان أخذ في فترة من فترات شبابه بالمانوية التي تقول بمبدأين للوجود : الخير والشر . وبعد ارتداده إلى المسيحية لم يشأ إنكار ما استقاه من الثقافات الغربية عن الدين ، بل سعى إلى توظيف ما رآه صحيحاً فيها وصادقاً في خدمة الفكر الديني المسيحي ، انطلاقاً من المبدأ القائل بأن خالق الإنسان هو الله ؛ والله هو مَن يحدد هدف العقل . وعليه ، فإن العقل يسعى إلى الحقيقة ، علماً بأنه قابل للخطأ وميّال إليه ، ولكنه ، في النهاية ، إذا ما ربّى حواسّه وإرادته استطاع أن يوظّف العقل في خدمة الحقيقة ، وبخاصة إذا تنبّه إلى النور الإلٰهي الذي يشرق داخل النفس ، وينير العقل . ونلاحظ عند أوغسطينوس التأثر بالفكر الأفلاطوني ، ولا سيما بأفلوطين . وكان من أوائل الذين حاولوا المؤالفة بين الفكر الأفلاطوني والفكر المسيحي بشأن اللوغوس Logos . في الأفلاطونية ، المبدأ الأول منزّه عن الهيولى وعن كل ما يمتّ إليها بصلة . لذلك كان لا بد من أن ينبثق عنه وسيط ، هو اللوغوس ، يكون ، في الوقت نفسه ، على صلة به ، ومبدأ للهيولى والعالم . فاللوغوس وسيط أدنى من المبدأ الأول ، ولكنه أقرب الكائنات إليه .

وفي الفكر المسيحي الله خالق العالم وخالق المادة . ولكن هذا الإلٰه الذي خلق العالم والإنسان على علاقة مستمرة بهما . وعلاوة على ذلك ، فهو إلٰه محبّ ، أراد ، وفقاً لتاريخ الخلاص ، أن يساعد الإنسان على الخلاص ، فأرسل ابنه متجسّداً ليخلّص الإنسان . هذا الإبن هو اللوغوس الذي كان في

البدء ؛ وهذا اللوغوس كان عند الله ، وهو نفسه الله ، وصار جسداً . (من هنا كلام القديس يوحنا : في البدء كان الكلمة ، وكان الكلمة عند الله ، وكان الكلمة الله) .

٧ ـ نعود إلى دور القديس توما الأكويني . أين أهميته ؟ وما علاقته بفكر أرسطو وأفلاطون ؟

ـ ■ حاول توما الأكويني ، على صعيد الفلسفة ، أن يؤالف بين فكري أفلاطون وأرسطو . وهذه المؤالفة محورها الحقيقة ـ موضوعُ العقل . نعرف أن أفلاطون وضع الحقيقة في عالم المثل ، وادّعى أن الكائنات في هذا العالم لا تحتوي على حقيقة في ذاتها ، بل لا تكون موضوع معرفة حقيقية إلا عبر مقارنتها بمُثُلِها التي في عالم فوقي .

أما أرسطو فخالف أفلاطون حيث قال : «إن الحقيقة هي في الأشياء ، وهي صورة الأشياء الجوهرية» . ولكن أرسطو لم يجب عن سؤال أساسي : من أين تأتي الحقيقة إلى هذه الأشياء ؟ فبينما كان أفلاطون يركز على استمرارية الحقيقة وشمولها في وضعها بعالم مجرد عن المادة ، نجد عند أرسطو إلحاحاً على ربط الحقيقة بالفرد ، ولكننا لا نجد شمولاً وضرورة إلا في المعرفة العقلية ، من غير مرجع يتعدى الفرد المتبدل والعقل الإنساني .

وتوما الأكويني يجمع بين نظرية أفلاطون ونظرية أرسطو ، فيقول : إن أساس الحقيقة هو في العقل الإلّهي ، أما الأشياء فتنطوي على حقيقتها لأنها مخلوقة على شاكلة المُثُل التي في العقل الإلّهي . والإنسان في كشفه عن الحقيقة في الأشياء يصل تدريجياً إلى اكتشاف أساسها الإلّهي . وعلى صعيد ربط الفلسفة بالدين ، ينطلق توما الأكويني من مبدإ أن الحقيقة لا تتناقض ، سواء أأتت من وحي إلّهي ، أم من كشف بفعل العقل الإنساني .

٨ ـ كيف يمكن الربط بين الفلسفة العقلانية في عصر التنوير الغربي والفكر الديني ، علماً بأن هذا الفكر الديني قد مرّ بهزات كثيرة ، وظلّ ذا قوة لا يُسْتهَان بها ؟

- ■ في النهضة نقلة نوعية ، سواء على الصعيد الفلسفي أم على صعيد الفكر الديني . وأهم ما نلاحظه في النهضة هو استقلال الدولة نهائياً عن الكنيسة ، واستقلال الفكر الفلسفي عن الفكر الديني ، ومن ثَمّ الاهتمام المباشر بالوجود الأرضي اهتماماً عملياً وفكرياً . هنا نلاحظ أن الفكر الديني أيضاً اتخذ نهجاً جديداً يظهر في المقامات الفنية ، والآثار التي عرفها ذلك العهد . على سبيل المثال ، نذكر الكنائس ؛ فبينما كانت في القرون الوسطى تتميز بعلوّها ، وتجرّدها ، وحصر النظرة إلى الخارج بنافذة عليا ينظر الإنسان عبرها إلى السماء ، وجعل الأعمدة تنتهي بقناطر مروّسة كأنها أصابع تدل إلى السماء ، نقول بينما كانت كنائس القرون الوسطى تتميز بهذا ، صارت كنائس النهضة أقلّ علوًا ، والأعمدة تنتهي بقناطر منحنية ، لطيفة ، تُرَكِّزُ على دفء الوجود الأرضي ، وتركز الفكر الديني على سرّ التجسُّد وأهميّة الوجود الجسدي ؛ فكثرت التماثيل في الكنائس ، وكثرت ، في الوقت نفسه ، اللوحات التي رسمت الجسد البشري في أبعاده وجمالاته ، في حين أن اللوحات كانت ، سابقاً ، تكتفي ببعدين في رسمها للجسد الإنساني ، وذلك كيلا يتوقف الإنسان عند نظره إلى الجسد ، بل ينظر إلى ما يرمز إليه من روح .

وثمة أمور أخرى يمكن التطرق إليها في عصر النهضة ، كالاستقلال السياسي عن الدين ، وما سوى ذلك . . .

كان التركيز ، إذاً ، في هذا العصر على كرامة الوجود البشري انطلاقاً من سرّ تجسُّد المسيح . ولا بُدّ لنا من وقفة عند رينيه ديكارت .

عاش هذا الفيلسوف في بدء القرن السابع عشر . وهو ، بحق ، فيلسوف

مُحَيِّر . ولكننا نستطيع التوقف عند شطحات مهمة عنده . فكما يقول هو نفسه أراد في تأملاته الميتافيزيقية أن يضع أسساً فلسفية جديدة للفكر الديني المسيحي . واللافت هنا أن ديكارت حاول في فكره الميتافيزيقي أن يتجاوز الصعوبة التي نشأت داخل الفكر الديني نتيجة تعاليم كوبرنيكوس وغاليليه بشأن الأرض والكون ـ أعني التبدل في المفهوم الكوزمولوجي . فالفكر الفلسفي في القرون الوسطى كان على ارتباط قوي بالتصور الكوزمولوجي حيث إن فكرة الارتقاء نحو السماء ارتبطت بتصور كوزمولوجي يرى أن السماء هي فوق ، والأرض هي الدنيا . مع ديكارت قويت فكرة ترابط الكون كوزمولوجياً ؛ فقد أصبحت الأرض على ارتباط بكل هذا الكون الممتد ، وبدا الإنسان أيضاً ، بوساطة جسده ، جزءاً من هذا الكون الممتد بلا حدود . تجاه هذا الموقف ، راح ديكارت يقول ماذا يرعبني من أن أكون ، بجسدي ، جزءاً من هذا الكون اللامتناهي عندما أستطيع أن أكون جوهراً مفكراً ، مستقلاً كل الاستقلال عن الجوهر الممتد اللامحدود ؟ هنا التمييز الأساسي عند ديكارت قد جاء مستقلاً عن النظرة الكوزمولوجية التدريجية ، وارتكز على مفهومين مختلفين كلياً ، وواضحين كل الوضوح بالنسبة إليه ، هما : مفهوم الجوهر الممتد ، والجوهر المفكر .

٩ ـ اعتبر اسبينوزا أن الكون موجود داخل الله . فكيف يلتقي مع ديكارت ؟

ـ ■ بدأ اسبينوزا مع ديكارت ، ولكنه خالفه فيما بعد . بدأ معه من تعريف الجوهر . يقول ديكارت : إن الجوهر هو ما يقوم بذاته ، وما لا يحتاج إلى أي شيء سواه لكي يقوم . انطلاقاً من هذا التحديد ، يذهب ديكارت إلى القبول بتعدد الجواهر من جوهر ممتد ، إلى جوهر مفكر ، إلى جوهر هو الله . ويلمّح فيما بعد أنه لا يستطيع أن يطلق لفظة «جوهر» بالمعنى نفسه على هذه الجواهر المختلفة . وهنا يخالف المنهج الذي كان وضعه في بدء فلسفته ، وهو الأخذ الدائم بالمعنى المحدد للفكرة أياً تكن .

وانطلاقاً من تحديد ديكارت للجوهر ، يذهب اسبينوزا إلى القول بأن الجوهر لا يستطيع أن يكون إلا بذاته ، وهو بالتالي سبب ذاته . من هنا قوله بأحدية الجوهر . فالجوهر واحد ، ولا يمكن أن يكون كثرة . هذا الجوهر هو سبب ذاته ، لا متبدّل ، ولا متناهٍ ، وهذا هو الله . ونعرف منْ هذا الجوهر اللامتناهي محمولَين attribués ، لا متناهيين ، هما : الفكر والامتداد . وكل ما نراه في الوجود هو صيغة من هذا الجوهر عبر هذين المحمولين .

المصادر والمراجع

١ ـ الكتب العربية :

١ ـ إبراهيم ، زكريا : مشكلة البنية ، دار مصر للطباعة (منشورات مكتب مصر) ، ١٩٧٦ .

٢ ـ ابن سينا : النجاة ، مصر ، ط ٢ ، ١٩٣٨ .

٣ ـ ابن سينا : الإرشادات والتنبيهات ، القاهرة ١٩٤٧ .

٤ ـ ابن سينا : الشفاء ، القاهرة ١٩٦٠ .

٥ ـ ابن سينا : مبحث عن القوى النفسية ، دار الإحياء ، القاهرة ١٩٥٢ .

٦ ـ ابن سينا : رسالة في أحوال النفس ، دار الإحياء ، القاهرة ١٩٥٢ .

٧ ـ ابن سينا : رسالة في أحوال النفس الناطقة ، دار الإحياء ، القاهـ ١٩٥٢ .

٨ ـ ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة ، دار الإحياء ، القاهـ ١٩٥٢ .

٩ ـ ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد ، دار الفكر العربي ، القاهـ ١٩٤٩ .

١٠ ـ باقر الصدر ، محمد : فلسفتنا ، دار التعارف للمطبوعات ، بيرو ١٣٧٩ هـ .

١١ ـ بدوي ، عبد الرحمٰن : ربيع الفكر اليوناني ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ٤ ، ١٩٦٩ .
١٢ ـ توفيق ، سعيد محمد : ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور ، دار التنوير ، ط ١ ، ١٩٨٣ .
١٣ ـ الحاج ، كمال : بين الجوهر والوجود ، دار النهار ، ١٩٧١ .
١٤ ـ كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار الكاتب المصري .

٢ ـ الكتب المعربة :

١ ـ باسكيز ، أدولفو : البنيوية والتاريخ ، تعريب : مصطفى المسناوي ، دار الحداثة ، ط ١ ، ١٩٨١ .
٢ ـ بياجيه ، جان : البنيوية ، تعريب : عارف منيمنة وبشير أوبري ، منشورات عويدات ، ط ١ ، ١٩٧١ .
٣ ـ جرين ، مارجوري : هيدجر ، تعريب مجاهد عبد المنعم مجاهد ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣ .
٤ ـ داروين ، تشارلز : أصل الأنواع ، تعريب : إسماعيل مظهر ، مكتبة النهضة (بيروت ـ بغداد) ، ١٩٧١ .
٥ ـ دوكاسّيه ، بيير : تاريخ الفلسفات الكبرى ، تعريب : جورج يونس ، منشورات عويدات ، ط ١ ، ١٩٦٠ .
٦ ـ ديورانت ، ول : قصة الفلسفة ، تعريب : فتح الله المشعشع ، مكتبة المعارف (بيروت) ، ط ٢ ، ١٩٧٢ .
٧ ـ ديكارت ، رينيه : التأملات في الفلسفة الأولى ، تعريب : عثمان أمين ، المكتبة الأنجلو ـ مصرية ، ١٩٥١ .
٨ ـ ديكارت ، رينيه : مقالة الطريقة ، تعريب : جميل صليبا ، المكتبة الشرقية ، ط ٢ ، ١٩٧٠ .

٩ ـ روبينه ، أندريه : الفلسفة الفرنسية ، تعريب : جورج يونس ، المنشورات العربية (ماذا أعرف) ، المطبعة البولسية ، لا تاريخ .

١٠ ـ سارتر ، جان بول : الوجود والعدم ، تعريب : عبد الرحمٰن بدوي ، دار الآداب ، ط ١ ، ١٩٦٦ .

١١ ـ سرّو ، رينيه وجاك دوندت : هيغل ، تعريب : جوزيف سماحة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٤ .

١٢ ـ شولتز ، أوڤي : كانط ، تعريب : أسعد رزوق ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ١ ، ١٩٧٥ .

١٣ ـ غارودي ، روجيه : البنيوية فلسفة موت الإنسان ، تعريب : جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ط ١ ، ١٩٧٩ .

١٤ ـ كريسّون ، أندريه : برغسون ، تعريب : نبيه صقر ، منشورات عويدات ، ط ١ ، ١٩٦٢ .

١٥ ـ كامو ، ألبير : أسطورة سيزيف ، تعريب : أنيس زكي حسن ، دار مكتبة الحياة ، ١٩٧٩ .

١٦ ـ لويس ، جنفياف روديس : ديكارت والعقلانية ، تعريب : عبده حلو ، منشورات عويدات ، ط ١ ، ١٩٧٤ .

١٧ ـ ماكوري ، جون : الوجودية ، تعريب : إمام عبد الفتاح إمام ، مراجعة : فؤاد زكريا ، عالم المعرفة ، تشرين الأول ١٩٨٢ .

١٨ ـ موروسير ، إدوار : الفكر الفرنسي المعاصر ، تعريب : عادل العوا ، منشورات عويدات ، ط ١ ، ١٩٧٨ .

١٩ ـ ماركس (كارل) ـ أنجلز (فريدريك) : مختارات ، مجهول المعرّب ، دار التقدم (موسكو) ، لا تاريخ .

٢٠ ـ نيتشه ، فريدريك : أصل الأخلاق وفصلها ، تعريب : حسن قبيسي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ١ ، ١٩٨١ .

٢١ ـ نيتشه ، فريدريك : هكذا تكلم زرادشت ، تعريب : فليكس فارس ، دار القلم ، لا تاريخ .
٢٢ ـ نيتشه ، فريدريك : الفلسفة في العصر المأسوي الإغريقي ، تعريب : سهيل القش ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ١ ، ١٩٨١ .

٣ ـ الكتب الفرنسية :

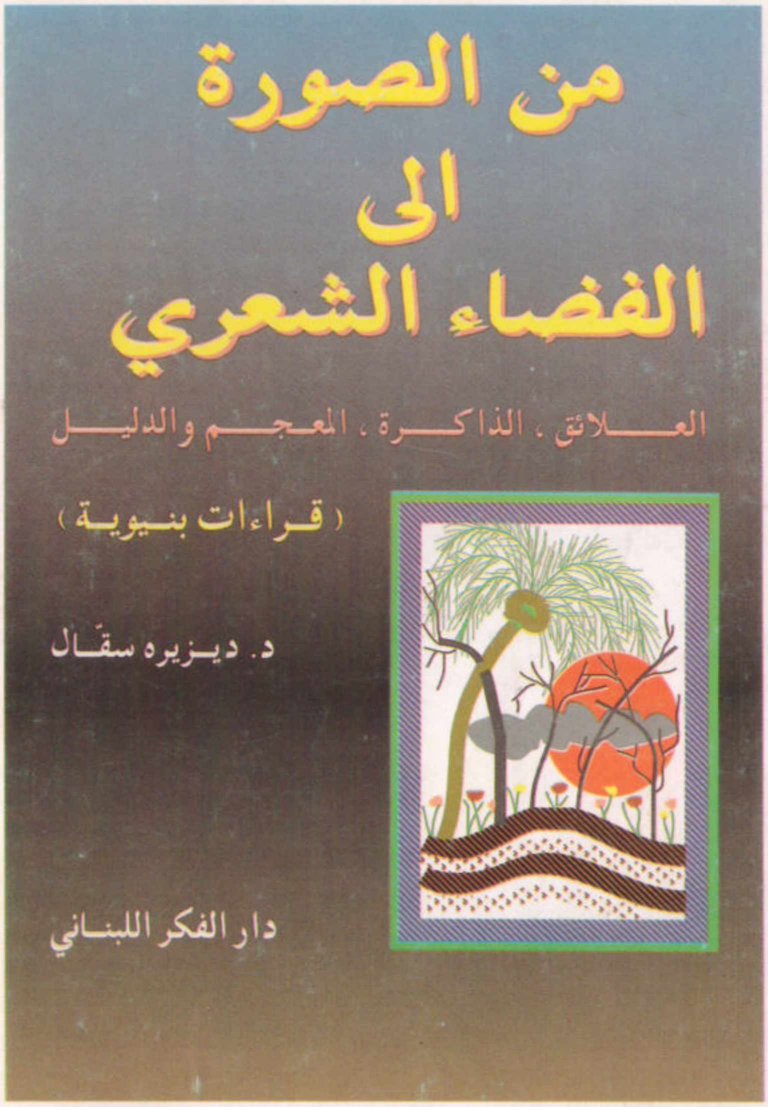
1 - Descartes, René: Discours de la Méthode, 10/18, Union Générale d'Editions, Paris, 1976.
2 - Hegel, G.W.F: Morceaux Choisis, Gallimard-Idées, nrf, 1969.
3 - Hegel, G.W.F: Leçons sur l'Histoire de la Philosophie,Gallimard-Idées, nrf, 1970.
4 - Hegel, G.W.F: Science de la Logique (Logique du Concept), Aubier, Paris, 1976.
5 - Kierkegaard, Sœren: le Concept de l'Angoisse, trad: Knud FerLovet Jean-Jacques Gateau, Gallimard-Idées nef, 1969.
6 - Kierkegaard, Sœren: Riens Philosophques, trad. Knud Ferbov e Jean-Jacques Gateau, Gallimard-Idées nrf, 1969.
7 - Lacroix, Jean: Kant et le Kantisme, Que sais-je, Presse Universitaire de France, 1977.
8 - Mounier, Emmanuel: Introduction aux Existancialismes, Gallimard-Idées nrf, 1973.
9 - Nietzsche, Friedrich: La Naissance de la Philosophie à l'Époque de la Tragédie Grecque, trad. Geneviève Bianquis, Gallimard-Idées nrf, 1969.
10 - Nietzsche, Friedrich: Par-delà le Bien et le Mal, 10/18, Union Générale d'Éditions, Paris, 1975.
11 - Nietzsche, Friedrich: Ainsi Parlait Zarathoustra, trad. Georges-Arthur Goldshmidt, Librairie Générale Française, 1972.
12 - Platon: Théetète - Parménide, trad, E. Chambri, Garnier-Flammarion.

13 - Plusieurs auteurs; Kierkegaard Vivant, Gallimard-Idées nrf, 1966.
14 - Sartre, Jean-Paul: l'Être et le Néant, Gallimard-Tel, 1976.
15 - Sartre, Jean-Paul: la Nausée, Folio, 1974.
16 - Wahl, Jean: Tableau de la Philosophie Française, Gallimard-Idées nrf, 1972.

٤ ـ المجلات :

١ ـ غصن ، أمنية : بنيوية جاكبسون : دلالة أغسطين ونسبية أينشتاين ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، عدد ١٨/١٩ .
٢ ـ صالح ، هاشم : البنيوية والحداثة ، مجلة مواقف ، عدد ٣٦ .

صدر حديثاً



دار
الفكر اللبناني